GIAMBATTISTA GRASSI BERTAZZI

GIORDANO BRUNO

IL SUO SPIRITO E I SUOI TEMPI

REMO SANDRON — EDITORE
Libraio della Real Casa
MILANO - PALERMO - NAPOLI

A MIA MADRE

DONNA ESEMPLARE

PER BONTÀ D'ANIMO

E SEMPLICITÀ DI SENTIMENTI RELIGIOSI

QUESTO LIBRO

SCRITTO

PER LA RELIGIONE DELLA VERITÀ

A CHI LEGGE.

Questo lavoro è il prodotto di una lenta e lunga preparazione, dovuto a molte cause, tra remote e prossime, che l' avevano fatto germinare gradatamente nell' animo mio.

Lo studio della filosofia di G. Bruno attirò la mia attenzione, quando io era assai giovane, e tra noi non si faceva altro che parlare e scrivere di Lui, per rinnovellarne la memoria con discorsi e articoli di giornali, con conferenze e opere critiche.

La mia tesi di laurea in filosofia « Monismo psicologico » — *Catania, Tip. Monaco e Mollica, 1894, — ispirata alle dottrine di G. Bruno, per come allora potevo comprenderle, risente molto dello stato d' animo, un po' convulsionario, di quel periodo storico della nostra vita civile, che si era chiuso, poco prima, con la glorificazione del martire in* **Campo dei fiori,** *là,* dove il rogo arse.

Tornata la calma, e cresciuto negli anni, io ebbi agio di potere ristudiare le opere di G. Bruno, con uno spirito completamente sereno, e di valutarne le dottrine scientifiche e filosofiche con indipendenza di giudizio e imparzialità di critica.

Le tracce di questi studî bruniani sono visibili, più che

mai, nei miei libri « L' inconscio nella filosofia di Leibnitz » — *Catania, Giannotta, 1903* — ed « Esame critico della filosofia di G. H. Lewes », parte 1ª — *Messina, Trimarchi, 1906.*

D' allora in poi quest' equanimità e padronanza di giudizio non mi sono venute mai meno, tutte le volte che mi sia toccato di parlare o di scrivere di G. Bruno.

Con quest' animo lo commemorai nel 1906 nel teatro della « Filodrammatica P. Cossa » di Messina, e l'anno scorso nel r. liceo Spedalieri di Catania.

Credo che questa sia stata la prima e unica volta che di G. Bruno si sia parlato, in forma solenne, in una scuola secondaria di questa nostra « umile Italia », cui, pare, fanno paura fin anco le ombre di coloro, che, in vita, vollero essere « dormitantium animorum excubitores » !

La novità fece impressione ai « piagnoni » e agli « arrabbiati » dei nostri tempi, i quali, se trovassero il modo, farebbero di tutto pur di bruciare anche il nome di G. Bruno, nella speranza di cancellarlo dalla storia, anche per non mostrarsi eredi degeneri degli spiriti intolleranti, che ne bruciarono vivo il corpo e ne sparsero le ceneri ai venti, con la fede di dispenderne e annientarne fin anco le dottrine.

E quasi quasi si voleva sapere come e perchè si fosse potuto commemorare « l' heretico impenitente » — i più ancora non vedono in G. Bruno che questo solo carattere — in un r. liceo! Si dimenticava, per altro, che un pensatore, come il Nolano, appartiene alla storia, e che, per parlarne, anche in una scuola secondaria, non è necessario essere autorizzati da nessun r. ministro.

Per rispondere ad un desiderio degli alunni, mi ero proposto di pubblicare un opuscoletto, che rispecchiasse,

per quanto fosse possibile, la conferenza fatta a voce e improvvisata. Ma, appena mi accinsi a scrivere le prime pagine, mi accorsi che io avrei fatto un lavoro quasi inutile, perchè le conferenze, specialmente quando sono popolari, essendo più espositive che critiche, hanno il tempo che trovano.

Di qui la compilazione di questo lavoro storico-critico.

Di discorsi, di conferenze, di studî particolareggiati e di ricerche critiche minuziose sulla vita e sulle opere di G. Bruno, ce n'è fin troppo, da non sentirsi, si può dire, alcun vero bisogno per accrescere ancora più la bibliografia bruniana.

Mancava — almeno tra noi — un lavoro d'insieme, organico, completo, esauriente, che, scritto in forma piana, e con istile piacevole, per renderlo accessibile ai più, facesse conoscere, con la massima imparzialità e serenità di critica, tutti i lati dello spirito multiforme di G. Bruno e dell'età in cui si svolse.

Ebbene, nello scrivere il presente libro, io ebbi in animo di colmare questa lacuna.

Ci sono riuscito? Il giudizio ai critici.

Catania, 1 marzo 1910.

G. B. GRASSI BERTAZZI

AVVERTENZA

Le opere di G. Bruno, consultate e citate in questo lavoro, appartengono alle seguenti edizioni:

1. *Opere italiane,* curate da G. Gentile — Laterza, Bari. Vol. I, 1907:

α) *La Cena delle ceneri.*

β) *De la causa principio e uno.*

γ) *De l' infinito universo e mondi.*

Vol. II, 1908:

α) *Spaccio de la bestia trionfante.*

β) *Cabala del cavallo pegaseo.*

γ) *L' asino cillenico.*

δ) *De gli eroici furori.*

Vol. III — *Candelaio,* curato da V. Spampanato — Laterza, Bari, 1909.

2. *I. B. N. — Opera latina conscripta publicis sumptis edita:*

Vol. I., pars 1, a cura di F. Fiorentino — Neapoli, 1879:

α) *Oratio valedictoria.*

β) *Oratio consulatoria.*

γ) *Acrotismus camaracensis.*

δ) *De immenso et innumerabilibus* — libri I - III.

Vol. I. pars II, a cura di F. Fiorentino—Neapoli, 1884:

α) *De immenso et innumerabilibus* — lib. IV - VIII.

β) *De monade numero et figura.*

Vol. I., pars III, a cura di F. Tocco e di G. Vitelli — Florentiae, 1889:

α) *Articuli adversus mathematicos.*

2. *De triplici minimo et mensura.*

Vol. I., pars IV, a cura di F. Tocco e di G. Vitelli — Florentiae, 1889:

α) *Summa terminorum metaphysicorum.*

β) *Figuratio physici auditus Aristotelis.*

γ) *Mordentius et De Mordentii circino.*

Vol. II., pars I, a cura di V. Imbriani e di C. M. Tallarigo — Neapoli, 1886:

α) *De Umbris idearum.*

β) *Ars Memoriae.*

γ) *Cantus Circeus.*

Vol. II., pars II, a cura di F. Tocco e di G. Vitelli — Florentiae, 1890:

α) *De architectura lulliana.*

β) *Ars reminiscendi, Triginta sigillis* etc., *Sigillus sigillorum.*

γ) *Centum et viginti articuli de natura et mundo.*

δ) *De Lampade combinatoria et De specierum scrutinio.*

ε) *Animadversiones in Lampadem Lullianam,* etc.

Vol. II., pars III, a cura di F. Tocco e di G. Vitelli— Florentiae, 1889:

α) *De lampade venatoria.*

β) *De imaginum compositione.*

γ) *Artificium perorandi.*

Vol. III, a cura di F. Tocco e di G. Vitelli — Florentiae, 1891:

α) *Lampas triginta statuarum.*
β) *Libri physicorum Aristotelis explanati.*
γ) *De Magia et Theses de magia.*
δ) *De magia mathematica.*
ε) *De principiis rerum, elementis et causis.*
ζ) *Medicina Lulliana.*
η) *De vinculis in genere.*

Tutte queste opere sono indicate nel presente lavoro o con semplici iniziali o con abbreviazioni, e con la segnatura del volume e della parte.

INDICE

I.

A che cosa si deve la popolarità di G. Bruno.

Se io domandassi alla maggior parte dei giovani, che, nella ricorrenza del 17 Febbraio, ogni anno, come ora vuole il costume, esaltano o denigrano il nome di G. Bruno, secondo le idee politiche, religiose e sociali, di cui sono imbevuti, perchè quel filosofo sia diventato così popolare, io credo che ben pochi saprebbero dirmene la ragione, senza lasciarsi suggestionare, in questo o in quel senso, dalle idee del partito, tra le cui file per caso militassero, ovvero senza esprimere un giudizio troppo affrettato, se per avventura fossero riusciti a pensarla, colla propria mente, nella vita teoretica e in quella pratica.

Giacchè io stesso, a dir la verità, prima di essere penetrato, in ispirito, come finalmente credo, nello spirito di G. Bruno, dopo avere lette e studiate, con la più grande serenità d'animo, le sue opere, tra letterarie e filosofiche, italiane e latine, io stesso, dico,

quando ricorreva la commemorazione del giorno della sua morte, o ne sentivo gridare il nome nell' atrio o nelle aule dell' università, e allora ero studente, o per le vie o nei teatri, dove si tenevano conferenze e comizi anticlericali, facevo, tra me e me, la stessa domanda, che ora potrei rivolgere a tanti altri giovani, i quali, senza averne forse piena coscienza, si danno a gridare il nome di G. Bruno: alcuni, per farne l'apoteosi, in segno di protesta, in generale contro gli avversari della scuola e dell'educazione laica, in particolare contro i nemici dell' Italia una ed indipendente e con Roma a sua capitale intangibile; altri, invece, per calunniarlo, o almeno per denigrarlo, in odio a quella *libertà filosofica,* per cui G. Bruno visse operoso e morì martire, e che servì a preparare la libertà di pensiero e di coscienza, in virtù della quale, oggi, se non le chiese, certo le religioni, che non offendano le leggi o i buoni costumi, hanno il diritto di essere libere nella cerchia della sovranità dello Stato.

E, a pensare alle tante difficoltà incontrate, prima che io avessi imbroccato il vero e fossi riuscito a delineare, con l'occhio della semplice e pura ragione, lo spirito di G. Bruno, nei suoi atteggiamenti naturali, senza alterarne la sagoma a furia di ritocchi, come sogliono fare i pittori, quando vogliono ombreggiare o dare maggior luce a questa o a quella parte della figura o dello sfondo, non ho alcuna riluttanza a confessare che, per parecchi anni, io fui ben lontano dal comprendere il vero significato storico dello spirito di quel filosofo e del perchè ancora egli meritasse di essere ricordato, con tanto amore da una parte e con tanto odio dall' altra.

A seguire gli uni e a stare alle loro ragioni, mi pareva che G. Bruno ora fosse stato nient' altro che uno spirito ribelle al dominio dispotico della chiesa romana, da potersi considerare come il più poderoso anticlericale dell'età sua; ora che fosse stato un filosofo novatore, per alcuni nella cosmologia, per altri nell'astronomia, per altri ancora nella biologia e per altri, infine, nella concezione d'una morale positiva, come sino al secolo suo non c'era stato nè meno il più lontano presentimento; ora, anzi, che egli fosse stato il divinatore del secolo XIX, come lo definì il Bovio nell'iscrizione apposta sul monumento, che sorge, a Roma, in *Campo dei Fiori.*

A seguire gli altri, al contrario, mi pareva ora che G. Bruno non fosse stato altro che uno spirito irrequieto e un ex monaco turbolento, come ce ne furono tanti altri al tempo della Riforma; ora che fosse stato uno scrittore del secolo XVI, pessimo per lo stile e sopratutto per la mancanza di senso morale, tanto da potersi dire un corruttore della buona lingua e dei buoni costumi; ora che fosse stato un filosofo, per nulla originale e meritevole di studio, perchè le sue dottrine si ritrovano nei pensatori greci, latini, medievali e in quelli a lui coetanei; e ora, finalmente, mi pareva che nè meno fosse stato quell' uomo di carattere e di coraggio, che subì una morte atroce, senza mandare un lamento, perchè sentivo dire che, mentre, libero, nelle opere e nell' insegnamento, si era mostrato accanito avversario dell'autorità spirituale della chiesa, nel tribunale del s. Uffizio, poco dopo che fu arrestato, domandò perdono « de li errori commessi » al Signore Dio, e, per esso, a sua Beatitudine, cioè al papa!

E però, agitato da siffatte incertezze, per parecchio

tempo rimasi senza sapere trovare una risoluzione, come uno di quegli spiriti, di cui parla Dante, e che sono condannati a stare eternamente *sospesi,* perchè nella vita non seppero mai decidersi a scegliere un partito e a seguire una via definita e precisa.

II.

Non a l'essere stato un filosofo puro e semplice.

Più tardi, volendo uscire da questo stato di esitazione, dopo avere considerato che G. Bruno fu uno dei pensatori più arditi della Rinascenza, che abbiano divinato l'età nostra con maggiore spirito profetico di qualsiasi altro, da prima mi parve che, ogni anno, se ne commemorasse la morte, per ricordare che egli assurse alle speculazioni filosofiche più elevate, con le quali aveva tentato di risolvere i problemi più difficili, che hanno sempre agitata l'anima umana, lasciandoci una concezione, se non originale, certamente meravigliosa, di Dio, dell'infinito, del mondo, della materia, dell' energia, del moto, della vita, dell' anima e del dovere, come non se ne trova altro esempio fra i suoi coetanei.

E, leggendo qualcuna delle tante monografie popolari, che si andavano pubblicando, mentre si discuteva nei giornali o nei comizi se si dovesse o no consentire che a quel filosofo s' innalzasse un monumento in una pubblica piazza, e propriamente a Roma, *là dove il rogo arse,* mi pareva che G. Bruno, da quel poco che

cominciavo a comprendere dellé sue teorie filosofiche, fosse più che degno di tante onoranze, perchè nella teologia aveva proclamato il panteismo, nella cosmologia aveva intuito l'infinità dello spazio, nell'astronomia, aveva sostituito il sistema eliocentrico a quello geocentrico, nella biologia aveva affermato l'esistenza della vita in tutta la natura, nella psicologia aveva dimostrato il pampsichismo, cioè, l' animismo universale e nell' etica aveva gettato le fondamenta d' una morale positiva, areligiosa e indipendente, sostenendo che tutto l'universo è pervaso da una teleologia immanente, per cui si perfeziona e si migliora ogni cosa, la natura essendo causa, legge e finalità a sè stessa.

Ma, fatta questa disamina, con la massima attenzione, dopo dubbi e dubbi, non ci volle molta fatica per accorgermi che io ero assai lontano dal vero e dall'avere data una dimostrazione adeguata del perchè il nome di G. Bruno fosse diventato così popolare, anche presso coloro, e sono i più, che non ne conoscano le opere o che non siano in grado di saperle valutare, per mancanza di cultura o di attitudine speciale. Tanto più che a me era noto come, prima e dopo di G. Bruno, c'erano stati molti *spiriti magni*, non meno degni di onore e di studio, per arditezza di concepimenti e per vastità di speculazioni filosofiche, come Platone e Aristotile, Agostino e Tomaso d'Aquino, Bacone e Cartesio, Leibnitz e Vico, Kant e Schelling, Hegel e Rosmini, Comte e Spencer; e, intanto, constatavo che il giorno della loro nascita o della loro morte passava, più o meno, per quasi tutti, inosservato, ovvero non si celebrava con quell'aspettativa e con quell'ardore, con cui, da parecchi anni in qua, si suole commemorare il 17 Febbraio.

E bastò questo diverso modo di trattamento, per comprendere che la fortuna e la popolarità di G. Bruno dovessero avere ben altra origine, che non fosse la pura e semplice filosofia.

III.

Nè a l'essere stato un martire della libertà filosofica.

E allora mi venne il dubbio se la fortuna di tanto filosofo, dopo 310 anni, da che era stato arso vivo, a Roma, in *Campo dei fiori*, non si dovesse al ricordo dello scempio, con cui l' intolleranza della chiesa cattolica aveva cercato, sopprimendolo, di soffocare il libero pensiero, filosofico e scientifico, allora appena nascente, impedendo lo spirito di ricerca e di discussione, mediante il terrore dell' Inquisizione ed il fuoco divoratore dei roghi. E, lasciatomi trasportare dall'onda del sentimento, sotto l' impressione del ricordo di una scelleratezza, allora così comune, ma che oggi fa tanto orrore, consumata dai seguaci di una religione, che sarebbe dovuta essere di amore e di perdono e non di odio e di sangue, come pur troppo fu per tanti secoli, mi parve che la vera ragione, per cui il nome di G. Bruno fosse diventato quasi la parola d'ordine, per protestare in nome della libertà di coscienza e di pensiero, tutte le volte che essa venga insidiata dai *laudatores temporis acti,* che sono stati sempre gli avversari più accaniti di ogni progresso civile, fosse questa, che, cioè, quel pensatore fu un martire della *libertà filosofica,* che egli proclamò necessaria, come diritto insito nella

natura umana, insindacabile ed incoercibile, e per la cui affermazione peregrinò qua e là, senza avere mai pace, nè sicurezza, sillogizzando *invidiosi veri,* negli scritti e nelle università della Francia, dell'Inghilterra, della Germania e della Svizzera, senza disdirsi e ritrattarsi mai.

E mi venne in mente che G. Bruno prima « mendicò la vita a frusto a frusto », quando, di 24 anni appena, scappò dal convento di s. Domenico Maggiore di Napoli, dove passò circa 9 anni, per non essere processato come colpevole di non mostrarsi pienamente convinto dei dogmi del cristianesimo e del cattolicesimo; che, poi, sentì « come sa di sale lo pane altrui », per guadagnarsi la protezione di re, di gentiluomini, di professori, a Ginevra, a Tolosa, a Parigi, a Londra, ad Oxford, a Marburgo, ad Helmstädt, a Francoforte, a Zurigo, ecc. che gli permettessero o d'insegnare liberamente nelle università o di pubblicare le sue opere, dove propugnò sempre « la religione della mente »; che, più tardi, accusato al tribunale del s. Uffizio di Venezia, dov' era stato attirato, non si sa bene perchè, rimase prigioniero dell'Inquisizione, dai cui lacci non potè distrigarsi mai più, nè pure « implorando umilmente perdono per li errori commessi », ma senza promettere che avrebbe rinunziato alla libertà filosofica, perchè era convinto che questa non aveva nulla a che fare col rispetto alla religione della chiesa cattolica; e, che finalmente, dopo essere stato chiuso per ben 7 anni nelle carceri dell' Inquisizione di Roma, dove non ebbe più debolezze, dove non chiese nulla a nessuno, dove si mostrò

> fermo, come torre che non crolla
> giammai la cima per soffiar di venti,

fu condannato ad essere bruciato vivo.

E io ricordai d'aver letto che egli ascoltò la sentenza da vero filosofo e che la sopportò da eroe, come egli stesso aveva profetizzato di sè, non piegandosi a nessuno, e preferendo una fine coraggiosa ad una vita imbelle (1).

Ma, ricordando che la storia del libero pensiero, politico, filosofico e scientifico, ci ha tramandato un numero sterminato di martiri della libertà politica, religiosa e filosofica, e che molti fra essi incontrarono la stessa triste sorte, non meno coraggiosamente di G. Bruno, come Arnaldo da Brescia e Savanarola, Wycliff e Huss, Aonio Paleario e Vanini, Carnesecchi e Michele Serveto, Tommaso Moro e tant'altri ancora, che sarebbe lungo enumerare, io mi trovai di nuovo, fra dubbi e dubbi, perchè non sapevo darmi ragione come mai per tante vittime, degne di miglior memoria, cadute sotto la rabbia feroce dell'intolleranza religiosa, nessuno, ogni anno, si dedicasse a celebrarne la vita, di proposito, e tanto meno si servisse del loro nome, come arma di combattimento civile nelle polemiche, nelle conferenze e nei comizi, come si suol fare, da molti anni a questa parte, per il nome di G. Bruno. E allora mi trovai più imbarazzato di prima, perchè, considerando che nessun altro, fra tanti filosofi di grido e fra tanti martiri, che seppero morire coraggiosamente per la libertà filosofica, fosse riuscito a conseguire la popolarità di G. Bruno, io stesso mi persuasi che ben altra doveva essere stata

---

(1) . . . . fuit hoc tamen in me

. . . .

non timuisse mori, simili cessisse nec ulli
Constanti forma, praelatam mortem animosam
Imbelli vitae.

De m. n. et f. I, 11. p. 425.

la ragione se, dopo tre secoli e più, da che fu arso, quel pensatore occupa ancora un posto speciale nella storia del martirologio del libero pensiero.

IV.

Per darci ragione della fortuna e della popolarità di G. Bruno, bisogna esaminarne il pensiero e metterlo in relazione col CLIMA STORICO.

(α) SOTTO L'ASPETTO POLITICO.

E desideroso, più che mai, di rintracciare e di scoprire questa ragione particolare, che mi facesse conoscere nella sua intima essenza lo spirito, per me ancora misterioso, di G. Bruno, mi diedi a studiare le condizioni del *clima storico,* in cui egli visse, operò e morì; pensando che, con molta probabilità, mettendo la sua vita e il suo pensiero in relazione con l'ambiente, dove essi si svolsero, avrei potuto trovare la spiegazione del problema che agitava l'animo mio, e formarmi un concetto adeguato del posto che G. Bruno occupa nel mondo delle speculazioni filosofiche e dei divinatori delle sante conquiste del secolo nostro. E, infatti, facendo questo esame, per prima, sotto il lato politico, notai che tra il 1548 e il 1600, cioè, tra l' anno della nascita e quello della morte di G. Bruno, le condizioni politiche della nostra Italia erano misere e tristi quanto mai, perchè travagliata, com'era da tempo, dalle guerre di predominio, che gli stranieri avevano combattute per tanto tempo tra noi, in ultimo, cacciati i Francesi,

per quasi due terzi era caduta sotto la signoria della Spagna, la quale, fu una. se non la causa principale, che accentuò la degenerazione dell' animo dei nostri padri di quel tempo e dei secoli seguenti.

Perchè gli Spagnuoli, fra le altre tristizie, importarono nel nostro paese tutti i difetti e tutti i vizi della loro nazione, che già cominciava a decadere, appena arrivata con Carlo V al massimo della potenza, e in particolar modo cooperarono a pervertire l' indole italiana, con la corruzione dei governatori, i quali, pur di far denaro, non si vergognavano di incitare i padri, e i mariti a vendere l' onore delle loro mogli e delle loro figlie, per pagare le imposte; con la cortigianeria dei nobili, i quali, pur di avere

« nelle adulate reggie sepoltura già vivi »,

prostituivano ogni senso di dignità, al cospetto dello straniero; col servilismo degli scrittori, perchè, tranne poche eccezioni, furono per nostra vergogna, adulatori dei loro padroni; e con la reazione cattolica, che, pur di non far penetrare nel nostro paese nè pure il nome dei principali rappresentanti della Riforma religiosa, introdussero il s. Uffizio e l'Inquisizione, e, d' accordo col papato e con gli ordini monastici, si diedero ad addormentare gli spiriti dei giovani e a preparare sudditi fedeli a Sua Maestà Cattolica e a liberare e a purificare con gli *autos-de-fe*, cioè, coi roghi, le province del re *cristianissimo* da quella mala erba che erano gli eretici, o, come si dice oggi, i liberi pensatori. E uno di questi fu G. Bruno.

Così, per opera della corruzione laica ed ecclesiastica

e del papato, che, per il suo tornaconto, pensò sempre a vendere la nostra patria allo straniero, come ce ne lasciò un esempio Clemente VII nel 1529 nel congresso di Bologna, dove barattò con Carlo V la repubblica di Firenze e la dignità del nome nostro, l' Italia, diventata in massima parte provincia della Spagna col trattato di Cateau-Cambrésis, non ebbe più storia propria e si avviò nella politica ad essere la *terra dei morti* e la nazione più imbelle che vi fosse in Europa. Perchè, morto Machiavelli, l'ultimo sognatore, dopo Dante e Petrarca, che fosse vissuto, pensando e insegnando come ricostituire l' Italia a nazione indipendente; spento Giovanni *dalle bande nere,* l' ultimo condottiero italiano, ma il primo, che avesse spesa la vita in difesa della patria; e morto il divino Michelangelo, in cui per l'ultima volta l'amore dell'arte e la religione della patria si fusero insieme nella più completa e perfetta unità, gli uomini della seconda metà del Cinquecento non pensarono ad altro che ad *adattarsi passivamente* ai tempi e a vivere da schiavi, sotto il duplice dispotismo, politico e religioso.

E però G. Bruno, che era figlio di un valoroso soldato, e che, mentre era in patria, aveva conosciuto da vicino le nostre viltà, e che, quando peregrinò per mezza Europa, potè constatare la superiorità militare, politica e morale degli altri popoli, aveva ragione di dire che « il gentil almo paese », di cui fu sempre innamorato, sopratutto quando visse lontano, era la terra degli spiriti addormentati, dei vili e dei gaudenti, « dove li scudi son le scudelle, le celate son le pignatte e lavezzi, li brandi son l' ossa inguainate in carne salata; le trombe son li bicchieri, li urcioli e li

boccali, i tamburi son li barili e botti, il campo è la tavola da bere, volsi dir da mangiare, le forterezze, li baloardi, li castelli, li bastioni son le cantine, le popine, le osterie, che son di più gran numero che le stanze medesime » (1).

V.

(β) Sotto l'aspetto morale.

E continuando questa ricerca sotto il lato morale, scoprii che i costumi della seconda parte del Cinquecento erano depravati quanto mai, causa ed effetto delle misere condizioni politiche dell' Italia di quel tempo, e che la morale cattolica mai era stata così ipocrita e così in contrasto coi principj fondamentali del cristianesimo, come nel secolo di G. Bruno. Secolo di epicureismo e di edonismo, intesi, l' uno e l' altro, nel senso più volgare dell'espressione, in cui la parola d' ordine per tutti, laici ed ecclesiastici, era una sola: godere!

Se, infatti, si leggono le *Novelle* di Matteo Bandello, l' *Orlando Furioso* dell' Ariosto, le *Commedie* di Pietro Aretino, le poesie di F. Berni, l' autobiografia di B. Cellini, le storie del Varchi, etc; se si studia, insomma la vita intima di quello che fu per noi il secolo d' oro della letteratura, si trova che novellieri, poeti, storici, artisti, filosofi, politici, non facevano altro che esaltare la morale del piacere, mirando tutti, sull' esempio di Guicciardini, grande storico, ma pessimo cittadino, come

(1) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 156-7.

ben lo definì il Guerrazzi, « a cercare ognuno e a far lo particolar proprio, » pur di entrare nelle grazie dei potenti, pur di vivere da cortigiani ben pasciuti ed essere protetti da signori laici e da prelati, tutti corrotti, senza fede e senz'altro ideale, che oltrepassasse il piacere.

E, in vero, nessun'altra società si mostrò, come quella, così corrotta dai vizi più turpi, che mente umana si possa imaginare, e così guasta in tutti i ceti, ond'era costituita, nel popolo minuto e nella nobiltà, fra i laici e gli ecclesiastici, i quali, come maestri d'ipocrisia, facevano a gara a salvare le apparenze e a godere la vita, mettendo in pratica il principio di Loyola : *intus ut libet, foris ut mos est.*

Era una società piena di finzioni e di pregiudizi, snervata e corrotta, senza ideali e ardimenti, degna più di farsa che di commedia, e di cui si trova una rappresentazione fedele nelle *Novelle* e nelle commedie di quel tempo, e una di queste è il *Candelaio* di Giordano Bruno. La quale commedia oggi è additata come esempio della più sfacciata depravazione e della scostumatezza più profonda di quel filosofo, dai tanti ipocriti de

« il secoletto vil che cristianeggia ; »

i quali, mentre non tengono conto *De gli Eroici furori,* dove G. Bruno, di proposito, insegnò la morale ideale, ispirata a ciò che è vero, bello e buono in sommo grado, e degli altri dialoghi filosofici italiani, in cui, come vedremo più avanti, espose i principj di una morale naturalistica, da non avere l'eguale in quell'epoca, si fanno a giudicare dei costumi di lui dal contenuto, qua e là osceno, delle opere satiriche, cioè, del *Candelaio,* o dello *Spaccio de la bestia trionfante,* o de la *Cabala del Cavallo pegaseo* o dell'*Asino cillenico.*

E non vogliono comprendere che non è tanto biasimevole chi svela, mediante l' arte, le azioni vergognose a scopo morale, cioè per porre un freno al dilagare di esse, quanto piuttosto chi le fa e ne gode, senza mostrarne alcun rossore o pentimento.

E però, come nel '300 non fu Boccaccio il corruttore dei costumi dei suoi coetanei, perchè i corrotti e i corruttori furono « don Felici, — nov. IV, 3ª g. —; fra' Rustico—*nov.* X 3ª g.—; frate Alberto — nov. 11, 4ª g.—; fra' Cipolla — nov. X, 6ª g.—; fra' Rinaldo — nov. III 7ª g. —; il prete da Varlungo — nov. II, 8ª g.—; il prevosto di Fiesole — nov. IV, 8ª g. — e gli altri monaci nov. III 3ª g. — e le monache — nov. 1ª, 3ª g.; nov. II, 9ª g.—; di cui il Certaldese mise a nudo nel *Decamerone* le turpitudini e i vizi; come nel '500 il corrotto e il corruttore non fu il Machiavelli, che fotografò dal vero la società, nelle commedie, specialmente nella *Mandragola,* perchè anche qui i corrotti e i corruttori sono i fra' Timotei, che insegnavano alle mogli come ingannare i mariti; così, in quel periodo di transizione, che corre tra il '500 e il '600, il corrotto e il corruttore non fu G. Bruno, solo perchè nelle opere italiane, di carattere letterario o morale. mise in mostra le vergogne del suo tempo, chiamando le cose con il loro nome, (1) e « insegnandoci a meditare *fra il riso* (2) che il sentimento l' industria e il sapere reggono la vita, se se ne sa fare un buon uso, altrimenti si hanno le *turbazioni di fantasia,* le *cure insensate* e le *frivole speranze,* cioè i *gloriosi frutti*

(1) *Spaccio d. b. t. epist. dedic.* II, p. 85.

(2) *Storia della letter. ital.* — *Il Cinquecento* di F. Flamini — p. 456. Vallardi, Milano.

di *pazzia* », che sono la materia della commedia umana.

Ma il corrotto e il corruttore fu il clero, che era scostumato quanto mai; furono i laici, che erano frolli, cortigiani, vili e ligi, in massima parte, agli Spagnuoli, i quali, in mezzo a tanta viltà, tronfi del loro passato, si preparavano a divertirsi, come dice Manzoni, « insegnando la modestia alle fanciulle e alle donne del paese nostro e carezzando le spalle ai mariti e ai padri! »

Se in questo periodo di decadenza politica, religiosa e morale, si dovessero additare scrittori corrotti e corruttori, bisognerebbe cercarli anzitutto fra gli ecclesiastici; e uno di essi fu il Berni, che, pur essendo canonico, scrisse alcuni *Capitoli,* osceni quanto mai, ma che allora piacevano ai pontefici gaudenti, suoi protettori; un altro fu il Bandello, che, pur essendo vescovo, scrisse *novelle,* che non la cedono per verismo a quelle del Boccaccio; e un terzo fu il Dovizi, che, pur essendo cardinale, scrisse una commedia, la *Calandra,* che non è più pulita della *Mandragola* del Machiavelli. E, poi, bisognerebbe cercare questi corrotti e corruttori, fra gli scrittori laici e cortigiani, *souteneurs* dei grassi prelati di santa madre chiesa, come fu Pietro Aretino le cui commedie, piene di turpitudini nauseanti, si leggevano con molto gusto in presenza di dame, di nobili, di cardinali e di papi: e un altro di essi fu Nicolò Franco, famigerato scrittore di *Priapea,* il più sudicio del '500, e per cui, dopo aver sfruttato e stancata la pazienza di Pio V, fu impiccato ai merli di Castel S. Angelo; e un altro ancora fu il Marini, le cui poesie liriche pornografiche non gli furono di impedimento per cattivarsi la protezione della nobiltà laica ed ecclesiastica.

G. Bruno, invece, ebbe il merito di mantenersi puro,

non solo come monaco, finchè visse in mezzo ai suoi compagni di cella, di cui non serbò alcun lieto ricordo, chè anzi ne fustigò la vita oziosa e disutile (1), come di uomini che non avessero altro ideale se non che vegetare, esaltando i poveri di spirito, e « santificando l' ignoranza e l' asinità ; » ma anche come pensatore, dopo che si ribellò all' autorità spirituale della chiesa romana e fu costretto dal ferrato bisogno a vivere, chi sa come, del suo lavoro, insegnando o scrivendo, perchè non chiese favori a nessuno, e, « quantunque agitato da iniquo destino, avendo intrapreso una lotta diuturna con la fortuna sin da fanciullo, tuttavia serbò invitto i suoi propositi e gli ardimenti » (2).

Che meraviglia, adunque, se egli, vivendo in mezzo ad una società così depravata, ne svelasse la putredine e ne fustigasse a sangue le ipocrisie, i vizi e le scostumatezze, ora con la burla rude, ora con la caricatura aspra, ora con la satira fine, ora con l' ironia tagliente, senza artificiosi infingimenti e senza commiserazioni ineducative, svergognando i

« ruffian, baratti e simili lordure, »

che profanavano arte, scienza, filosofia, morale, religio- patria, tutto?

Ebbene, se il *Candelaio,* se lo *Spaccio de la bestia*

---

(1) *Spaccio d. b. t.* II. p. 138 e seg.

(2) At nos, quantumvis fati versemur iniquis,
Fortunae longum a pueris luctamen adorsi,
Propositum tamen invicti servamus et ausus.
De m. n. et. f. — I, II, p. 324.

trionfante, se *La cabala del cavallo pegaseo,* se *L'Asino cillenico,* che sono una dipintura o reale o metaforica della società dell' ultima parte del '500, si mettono in relazione coi costumi del tempo, in cui furono pensati e scritti; se, sopratutto, non si perde di vista lo scopo, cui furono rivolte queste opere, che era « quello di far pensare ridendo », di scacciare la bestia trionfante, cioè, la superstizione, e di liberare l' animo umano dalla pedanteria delle scuole e delle accademie, che impedivano lo spirito d' iniziativa per un malinteso rispetto al principio d' autorità; se si pensa, dico, a tutto questo, si comprende, senza alcuna difficoltà, che G. Bruno si servì dell' arte, della scienza e della filosofia, per educare e non per corrompere i costumi.

Ecco perchè in queste opere egli, per essere compreso da tutti, « parla per volgare, nomina liberamente, dona il proprio nome a chi la natura dava il proprio essere; non dice vergognoso quello che fa degno natura; non cuopre quello che essa mostra aperto; chiama il pane, pane; il vino, vino; il capo, capo; il piede, piede; ed altre parti, di proprio nome; dice il mangiare, mangiare; il dormire, dormire; il bere, bere..... Ha gli miracoli per miracoli, le prodezze e maraviglie, per prodezze e maraviglie; la verità, per verità; la dottrina, per dottrina; la bontà e virtù, per bontà e virtù; le imposture per imposture; gl' inganni per inganni...... Stima gli filosofi, per filosofi; gli pedanti per pedanti; gli monachi, per monachi,... gli disutili,... i ciarlatani, i bagattellieri,... gli istrioni, i pappagalli, per quel che si dicono, mostrano e sono » (1).

---

(1) *Spaccio d. b. t. — epist. ded.* — II, p. 5.

Ora, a considerare che, prima di lui, Ariosto aveva chiamato l'Italia

« d' ogni vizio fetida sentina, » (1).

si capisce perchè egli, da onesto osservatore, dicesse, con la sua solita franchezza, che di costumi dissoluti, come quelli dell' età sua, « simili, peggiori, e molto più strani in genere, specie e numero, non si trovavano in *altri* luoghi de le parti e province più eccellenti del mondo » (2).

E non curandosi se gl'ipocriti, i pedanti, i *cucullati*, come lui li chiamava, l'avessero accusato di non sentire

« la dolce carità del natio loco »,

« mi chiamerete, forse — diceva — ingiurioso e ingrato a la mia patria, s' io dicesse che simili e più criminali costumi si ritrovano in Italia, in Napoli, in Nola? Verrò forse per questo a degradir quella regione gradita dal cielo e posta insieme talvolta capo e destra di questo globo, governatrice e domitrice delle altre generazioni, e sempre da noi ed altri stata stimata maestra e nutrice e madre di tutte le virtudi, discipline, umanitadi, modestie e cortesie; se si verrà ad esagerare di vantaggio quel che di quella han cantato gli nostri medesimi poeti, che non meno la fanno maestra di tutti i vizi, inganni, avarizie e crudeltate? » (3)

No, certamente, perchè, come nessuno può negare che Dante fu sempre devoto alla città di Firenze, anche

(1) *Orlando f.* c. XVIII, v. 76.

(2) *De la c. p. e u.* — I, 152.

(3) *ibid.* p. 152-3.

quando, più d'una volta, inveì, nel poema, contro i suoi nemici, che lo condannarono ingiustamente; così nessuno può dire che Giordano Bruno, e come cittadino e come scrittore, abbia tradito l'ufficio delle lettere, se è vero che l'arte deve essere la rappresentazione completa e sincera della realtà, nella quale si contiene il bene e il male, il bello e il brutto.

VI.

(γ) Sotto l'aspetto religioso.

E continuando ancora questo mio esame sotto l'aspetto religioso, constatai che, nel secolo di G. Bruno, la chiesa romana era corrotta, più che mai, come potenza e temporale e spirituale, come forse non era stata nè pure nei secoli di ferro del medio evo, in cui o subì l'*avara schiavitù di Babilonia,* quando il papato fu trasferito in Avignone—1305-77—, dove commise tante nefandezze, che suscitarono, più d'una volta, l'ira di Dante e scandalizzarono il mite Petrarca; o fu dilaniata da discordie intestine, come nel periodo, in cui, per ambizioni mondane, si aprì il così detto scisma d'occidente—1378-1459—, il quale dimostrò quanta cupidigia e venalità fosse nei papi e negli antipapi. Mai, in verità, la chiesa romana era stata così piena di vizi, ora velati, ora palesi, come tra il '500 e il '600, in cui i pontefici si valsero della religione o per consumare delitti e oscenità senza pari, come Alessandro VI; o per coonestare il loro sensualismo ed epicureismo, come Leone X; o per barattare la patria allo straniero, come Clemente VII; o per

giustificare la loro superbia, come Giulio II e Paolo IV; o per annientare ogni tentativo di protesta religiosa, come Paolo III; o per proclamare l' autorità suprema del papa in materia non solo spirituale, ma anche temporale, su tutti, laici ed ecclesiastici, privati o principi, come esigeva Paolo IV, che aveva l' alterigia di pretendere che i sovrani dovessero stare ai suoi piedi, e come voleva sostenere infatti Pio V, il quale, con la bolla *in Coena Domini,* aveva la velleità di erigere la chiesa a stato supremo sugli stati, imponendo che la volontà del papa dovesse essere rispettata dovunque come legge assoluta, innanzi alla quale la sovranità temporale degli stati dovesse subire una *diminutio capitis.*

Quanto sia stata esiziale la potenza temporale della chiesa, non solo alla nostra Italia, ma anche agli altri stati d'Europa, ce lo descrissero, per limitarci agli scrittori del secolo di G. Bruno, Machiavelli e Guicciardini, l' uno avversario, nella teoria e nella pratica, del papato, e però avversato con pari odio; l'altro, amico, per opportunismo, di cardinali e di papi, ma nemico, come storico, del dominio temporale dei pontefici, svelandoci « di che lagrime grondasse e di che sangue il loro scettro ». Il quale, come ognuno sa, servì molto più spesso per fare del male, anzichè del bene: ora per chiamare lo straniero — Carlo Magno; — ora per sterminare una dinastia — gli Svevi; — ora per stringere *leghe sante* — lega di Cambrai —1508-10—, contro città della stessa patria; ora per indicare il momento, in cui si dovevano assassinare non meno di trenta mila Ugonotti —1572—; ora per armare la mano, che doveva pugnalare fra Paolo Sarpi — 1607 —, o Enrico III —1589—, o Enrico IV — 1610, — rei di non avere voluto riconoscere

il potere assoluto della chiesa in materia temporale, e, per essa, dei gesuiti, proclamando la superiorità dello stato e la tolleranza religiosa—editto di Nantes.—

Quanta, poi, sia stata corruttrice l' opera della chiesa, come potenza spirituale, nel secolo di G. Bruno, ce lo dice la storia interna di essa, la quale c' insegna che i pontefici si servirono del loro ministero per arricchire i loro figli, come fece Alessandro VI, o i loro nipoti, come fecero Clemente VII, Paolo III e Clemente VIII, o per *godersi il papato,* come fece Leone X, dando luogo al grande e al piccolo nepotismo, che accentuò il mercimonio delle cose sacre e la decadenza dei costumi e nei laici e negli ecclesiastici.

Così, come dice il Flamini, l' immoralità trionfava senza pudore e senza velo, alla luce del sole, spensieratamente (1).

Contro tanta corruzione, per arrestare la quale non fu sufficiente il concilio di Trento, prima, come si sa, protestarono Lutero, Calvino e Zwinglio, per citare i capi della protesta religiosa, i quali separarono mezza Europa dalla chiesa romana, mediante la Riforma, sebbene questa fosse l'esponente di un lento processo storico, preparato da secoli, cioè il prodotto del genio della razza germanica (2); e poi gli spiriti onesti e liberi, i quali avrebbero voluto che o si fosse purificata la religione, con un ritorno alla semplicità dei costumi del cristianesimo dei primi secoli, come desiderarono il Sadoleto, il Morone, il Contarini, il Seripando, etc., che pure erano

(1) *Op. cit.* p. 523.

(2) G. Barzellotti. — *Dal Rinascimento al Risorgimento* p. 36, Sandron, Palermo, 2ª ed.

cardinali; e Vittoria Colonna e Giulia Gonzaga, che erano poetesse; e Marco Antonio Flamini, che, era umanista; o che si riconoscesse la libertà di pensiero e di coscienza, per frenare l' assolutismo spagnuolo e papale, come volevano Pietro Paolo Vergerio e Pietro Carnesecchi; o che penetrasse tra noi qualcuna delle tante riforme, propugnate dal protestantesimo o almeno se ne escogitasse qualcuna nuova, come tentarono Alberigo Gentili, Valentino Gentile, Giampaolo Alciati, Pietro Martire Vermiglio e i due Socini, etc.; ma tutti rivolti a conciliare la religione con la morale, la teoria con la pratica, il precetto con l' esempio effettivo.

Che se queste aspirazioni non si effettuirono tra noi, chi conosce la storia della chiesa romana del secolo XVI, non deve incontrare alcuna difficoltà per darsene ragione; ma quelli che ignorano le cause, per cui la Riforma non riuscì ad attecchire nella nostra patria, devono considerare che questo fatto fu dovuto non tanto al rispetto verso il papato o all' attaccamento più vivo alla religione cattolica, perchè gl' Italiani del '400 e del '500 in massimo numero erano pagani di costumi e perciò indifferenti alle polemiche religiose, quanto piuttosto alla vigilanza che il papato, e, per esso la compagnia di Gesù, esercitò rigorosamente nella vita privata e pubblica, nelle lettere e specialmente nelle scienze e nella filosofia, atterrendo i novatori coi rigori del s. Uffizio e con lo spavento dei roghi.

E d' allora in poi la chiesa romana imprese a sorvegliare gli studi e ad avversare non tanto gli artisti, il cui gusto, per altro, cominciò a guastarsi, non essendovi più armonia tra la forma e il contenuto, quanto gli scienziati e i filosofi, i novatori, insomma, perchè con

le loro *sensate esperienze,* o con le dimostrazioni ragionate, o con le speculazioni e intuizioni spesso geniali, educavano gli spiriti ad osservare, a pensare, a discutere, a dubitare, a controllare le opinioni, le teorie, le credenze, che per lo innanzi si erano fatte passare per verità indiscutibili, e, alle volte, per dogmi veri e propri.

Queste erano le condizioni religiose d' Italia, nel secolo in cui fiorì G. Bruno, il quale, e per l'ambiente sociale in cui passò gli anni della giovinezza, e per le sue qualità intime, che lo predisponevano ad essere una creatura sovrana, non poteva rimanere estraneo a quella corrente d' idee nuove, che agitavano da tanti anni gli spiriti più svegliati e inclinati al dubbio, alla critica e alle distruzioni e ricostruzioni speculative.

E, infatti, fin da giovane, di 24 anni appena, quan do ancora si trovava nel convento di s. Domenico Maggiore, provò i primi dubbi sui dogmi fondamentali del giudaismo, del cristianesimo e del cattolicesimo, quali la rivelazione, la divinità di Gesù, l' unità e la trinità di Dio. E per isfuggire al pericolo di essere deferito al s. Uffizio, perchè si minacciava di processarlo come eretico, scappò dal convento — 1775 — e, svestito, poco appresso, il saio, non conservò di frate che il nome di Giordano (1).

Quale opinione egli si fosse fatta del cattolicesimo, ce lo lasciò scritto lui stesso qua e là nelle sue opere, dalle quali si rileva che egli, se, sotto il lato pratico, riconosceva in esso una certa utilità, anzi una certa necessità, in quanto il cattolicesimo, come del resto, tutte

(1) Il suo nome di battesimo fu Filippo.

le religioni storiche, serve a governare il volgo, « il mostro formidabile dagli innumerevoli volti umani » e ad ammansirlo; non gli attribuiva, invece, alcun valore positivo, sotto l' aspetto teoretico, perchè credeva che esso, come tutte le altre religioni, fosse un ammasso volgare più di errori che di verità, più di superstizioni che di insegnamenti morali e puri; e però lo considerava come un'incarnazione di *quella bestia trionfante,* alla quale egli si propose dare lo *spaccio,* « per purgare l'anima umana dagli errori ».

Nel cattolicesimo egli vedeva nè più nè meno che un paganesimo rimodernato, i cui idoli, per altro, prevedeva che sarebbero finiti come quelli dei Greci e dei Romani. « Invecchiarono Giove e gli altri dei » (1); ebbene, invecchierebbero anche i successori di essi!

Parlando del culto dei santi, egli fece dire a Giove, che si doleva di avere perduto ogni culto con l'avvento del cristianesimo, « che lì, dove avevo nobilissimi oracoli, fani ed altari, ora, essendosene quelli gettati per terra e indegnissimamente profanati, in loco loro, hanno dirizzate are e statue a certi, ch'io mi vergogno nominare, perchè sono peggio che i nostri Satiri e Fauni e altre semibestie » (2) Oggi — diceva Momo — veggio alcuni insensati e stolti idolatri, li quali . . . . cercano la divinità, di cui non hanno ragione alcuna, ne gli escrementi di cose morte e inanimate » (3).

E però G. Bruno si rise dei miracoli dei santi del cattolicesimo, perchè sapeva che erano invenzioni uma-

(1) *Spaccio d. b. t.*—II p. 23.
(1) *Spaccio d. b. t.*—II p. 33.
(1) ibid — p. 175; 182-3; 185-6.

ne, dovute all' opera dei ministri di esso, dei quali fece una dipintura feroce.

« Il papa, armato, così com'è, di chiavi e spada, di frodi e prepotenza, di astuzie e violenze, d' ipocrisia e di ferocia, è volpe e leone ad un tempo, vicario del tiranno infernale, che, con la superstizione e con l'ignoranza più che mai brutali, in forza della divina sapienza e della semplicità grata a Dio, appesta il mondo. » (1)

E però lo chiamava ora « voracissima bestia », ora « perniciosius monstrum », ora « Cerberum triplici tiara insignem tricipitem » (2), ora « Tiberina bestia» (3). Esso è la personificazione della pazzia, dalla faccia blanda, che porta coperte le orecchie di fronde e di tiara e mitra, e l' unghia asinine decorate di anella gemmate. Egli porta coperto il busto animalesco d'una veste talare, e attorno a lui stanno la fede volgare, lodata da' poveri di spirito, le bolle e i sigilli, (4) e le sacre chiavi, che aprono le porte del paradiso, e però gl'ignoranti, piegate le ginocchia, l' adorano quasi come un nume — *poplite flexo, exorant.*

---

(1) Fortis, armatus clavibus et ense, fraudibus et vi, actubus et violentia, hypocrisi et ferocitate, vulpis et leo, vicarius tyranni infernalis, superstitioso cultu et ignorantia plusquam brutali, sub titulo divinae sapientiae et simplicitatis Deo gratae, inficit universum. (*Orat. Valed.* I, I p. 20).

(2) *Orat. Valedic.*—I. I. 20-1

(3) *Or. Cons.*—I. I. p. 43.

(4) *De imm. et inn.*—I, pars II, VIII, p. 289.

blando vesania vultu,
Auriculas contecta venit fronde atque tiara.
Et mitra, et gemmis asininum circinat unguem,
Circumstat laudata fides, bullae atque sigilla.

Dei suoi ex correligionari fustigò la vita infingarda « come di quelli che vogliono convertere tutta la nobiltà e perfezione de la vita umana in sole oziose credenze e fantasie » (1); e che vanno dicendo che « la filosofia, e ogni contemplazione.... non sono altro che pazzie; e che la ignoranza è la più bella scienza del mondo, perchè s' acquista senza fatica » (2). E per lo spirito d' intolleranza contro i novatori e per la rabbia feroce nel perseguitarli — ed egli ne sapeva qualche cosa — li paragonò a stormi « serpentum sibilantum », a mandre di cani latranti, di cinghiali rabbiosi e di leoni affamati » (3).

E, mettendo in burla il celibato dei preti e delle monache, che, per effetto di esso, sono diventati concubinari, — e il '500 fu uno dei secoli più scandalosi — diceva: « vadano a far intendere a questi e a quelle, quale e quanto sia il momento del contrappeso, per violentare la legge di natura, per un'altra, sopra, extra o contra naturale, secondo o fuor d' ogni ragione e debito » (4).

A leggere questi giudizj, così essenzialmente anticattolici, si potrebbe credere che G. Bruno parteggiasse per qualcuna delle chiese riformate, e che egli, come i capi del protestantesimo, vagheggiasse una purificazione del culto e un ritorno alla semplicità dei primi secoli del cristianesimo.

Ma non è così; perchè egli nella religione, come nella filosofia, non volle essere seguace di nessuna setta.

---

(1) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 154; 189.

(2) *ibid.* p. 194.

(3) *Or. Cons.* — I, 1, p. 43.

(4) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 171.

Ben è vero che egli, quando, quasi fuggiasco, arrivò a Ginevra — 1579 —, si mostrò inclinato ad abbracciare la riforma calvinista; ma è anche vero che questo suo tentennamento si deve al fatto che, appena ivi arrivato, seppe dagl' italiani, che vi si erano rifugiati, che « non poteva stare lì a lungo, se non se risolveva de accettare la religione di essa città. » (1) E Calvino, che vi pontificava, non era meno intollerante d'un papa romano, e faceva bruciare anche lui chiunque si rifiutasse di seguirlo, come avvenne a Michele Serveto.

Ma egli, che si proponeva di essere religioso di nessuna religione volgare, anzichè rinunziare « alla sua religione della mente », si allontanò troppo presto da Ginevra, e allora potè giudicare il calvinismo, con la sua solita franchezza, come « una poltronesca setta di pedanti, che, senza ben fare, secondo la legge divina e naturale, si stimano e vogliono essere stimati religiosi grati a' dei, o dicono che il far bene è bene, il far male è male, ma non, per ben che si faccia, o mal che non si faccia, si viene ad essere degno e grato a' dei, ma per sperare e credere secondo il loro *catechismo* » (2).

Ben è vero anche, che, quando fu in Inghilterra, mostrò la più grande ammirazione per la regina Elisabetta, « la Diva... tanto dotata, esaltata, faurita, *difesa e mantenuta* dai cieli, — che in vano si forzeranno di dismetterla l' altrui parole o forze » (3), e che fu così

(1) D. Berti — *Vita di G. B.* — 2ª ed. p. 394.

(2) *Spaccio d. b. t.* — II. p. 59. - Qui G. Bruno, veramente, non nomina i calvinisti; ma quel *catechismo,* se non mi sono ingannato, ci ricorda il « *Formulario di Fede e disciplina* di Calvino, se non le altre opere di questo riformatore.

(3) *De la c. p. e u.* — I., p. 166.

accanita avversaria del cattolicesimo — sicchè, poi, quando egli in Venezia cadde in potere del s. Uffizio, ne fu accusato come di un giudizio eretico — (1); ma è anche vero che in Inghilterra, non ostante la non buona accoglienza incontrata all' Università di Oxford, egli, godendo dell' amicizia di parecchi gentiluomini di quella nazione, il cui imperialismo marittimo si stabilì, come si sa, sotto quella regina, potè pubblicare la maggior parte delle sue opere italiane e diffondere le sue dottrine con una relativa sicurezza. (2)

Del resto, anche quivi si tenne lontano dal far parte della chiesa anglicana.

Ben è vero che, quando si allontanò da Wittemberga — 1589 —, sciolse un inno a quei professori e per essi a Lutero, che in quella città aveva, nel 1517, accesa la prima scintilla della Riforma, chiamandolo novello Alcide, tanto più valoroso dello stesso Ercole, quanto con modo e con strumenti più facili, aveva compiute imprese maggiori, cacciando dalla Germania il tricipite Cerbero — il papa, — famoso per la triplice potestà » (3).

Ma è anche vero che G. Bruno, grazie alla tolleranza dei professori dell' università di Wittemberga, che era « tutta piena della memoria dell'insegnamento tenutovi

---

(1) D. Berti. — *Vita di G. Bruno n.* — 2. ed. p. 418-9.

(2) Dico *relativa*, perchè G. B. in Inghilterra subì qualche persecuzione, cui egli accennò nella *proemiale epistola De la c. p. e u.* — v. *la nota* del Gentile a p. 130, vol. 1. in *Op. it. ed. cit.*

(3) *Oratio Valedictoria* — I. I. p. 20-1: – Germania... protulisse potuit nobis illum Alcidem tanto ipso Hercule praestantiorem, quanto faciliore negocio et instrumento maiora perfecit ..; peremptum vidit.... penna..., triplici illa tiara insignem tricipitem illum monstrum. »

da Lutero » — 1508: 1512..., — potè dettarvi anche lui un corso di lezioni, senza che gli si fosse chiesto conto della sua religione, (1) tanto era il rispetto che si aveva alla libertà filosofica (2).

Che se si leva questo elogio, fatto più alla gloria di Lutero, anzichè al luteranismo, che è, come ben notò il Gentile « puramente retorico e privo d'ogni allusione al contenuto particolare della Riforma » (3); se si tiene presente che esso gli fu suggerito da « quel senso di gratitudine e di ammirazione, che l'animo di G. Bruno doveva naturalmente verso quei seguaci del grande riformatore, i quali avevano rispettato il suo « philosophicae professionis titulum » (4); non solo egli non ebbe alcuna ammirazione per la religione riformata, perchè, come filosofo, vedeva molto più in là di Lutero, di Calvino e di Zwinglio, e sentiva e concepiva « la religione della mente », ma, come uomo pratico, che giudicava delle religioni volgari dai vantaggi reali, che se ne possono ricavare, in un dato momento della vita d'un popolo, sentiva la più grande ripulsione per essa; e per più ragioni.

Anzitutto, perchè Lutero, in materia religiosa, fu intollerante tanto, quanto Calvino, non ostante che la sua riforma abbia per presupposto il diritto « al libero esame » nell'interpretazione della Bibbia. E intanto perseguitò ferocemente « coloro che non gli *credevano*, » (5)

---

(1) neque... in vestrae relligionis dogmate probatum vel interrogatum — *De Lamp. comb. Lull.* — *praef.* in *Op.* II, II, 231.

(2) *Or. valed.* — I. I. p. 23.

(3) *G. Bruno nella storia della cultura* — Palermo, Sandron. p. 43-4.

(4) *De Lamp. comb. Lull. loc. cit.*

(5) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 60.

come fece per gli anabattisti. G. Bruno, invece, professava la religione della tolleranza, di cui aveva trovato esempio nobile a Wittemberga.

In secondo luogo, perchè Lutero in teoria negò il libero arbitrio, (1), sostenendo che l' uomo si può salvare soltanto con *la giustificazione della fede.*

Ora, G. Bruno, per quanto, come filosofo, e lo vedremo, sostenesse che nell' assoluto la libertà s' identifica con la necessità, come uomo pratico, che giudicava delle cose dalla loro utilità effettiva, voleva che per il volgo ignorante ci fosse « una religione, la quale, non avesse dovuto insegnare che l'uomo non si può salvare se non che con la sola fede, ma che, invece, avesse fatto comprendere che le buone opere sono assolutamente necessarie, e che non basta fidare in Dio, come in un cieco destino. » (2). E però chiamava « sceleratissimi corruttori di leggi, fede e religione », quei teologi, che insegnavano il contrario, sapendo, « che gli rozzi popoli e ignoranti con questa necessità vegnono a non posser concipere come possa star la elezione e dignità e meriti di giustizia », perchè abituavano i popoli « a confidare senza l'opera, facendoli divenir così più barbari e scellerati, che non erano prima, dispregiatori del ben fare »; (3) mentre egli aveva sempre ritenuto che le buone opere sono necessarie per la salute. Siffatti fanatici, secondo lui, erano « ribaldi, aperti ladroni e occupatori di beni ereditari d'altri », — perchè in Germania si

(1) Lutero scrisse un trattato *De servo arbitrio,* dove giustificò il fatalismo teologico.

(2) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 60.

(3) *De la c. p. e u.* — I, p. 293-4.

erano impossessati di tutti i beni del clero cattolico— ; « bruchi, locuste sterili, arpie »,—perchè non operavano nulla di buono, « — neppure per procurarsi la salute dell'anima, rimettendosene a Dio— » (1) E li credeva « meritevoli d' esser perseguitati dal cielo e da la terra, ed esterminati come peste del mondo, perchè non son più degni di misericordia che gli lupi, orsi e serpenti, nel spenger de' quali consiste opera meritoria e degna » (2).

Anzi, mettendoli in raffronto coi cattolici, diceva che questi, « se non son perfetti, nè cossì buoni, come denno, non saranno però — come sono *quelli* — perversi e perniciosi al mondo; ma piuttosto necessari alla repubblica, periti ne le scienze speculative, studiosi de la moralitade, solleciti circa l'aumentar il zelo e la cura di giovar l' un l' altro, a mantener il convitto, a cui sono ordinate tutte le leggi, proponendo certi premi ai benefattori, e minacciando certi castighi ai delinquenti » (3). « Mentre queste specie di religiosi, li quali insegnano li popoli a confidare senza l' opera, la quale è fine di tutte le religioni, *erano* più degne di essere estirpate dalla terra, che serpi, draghi ed altri animali perniciosi alla natura umana, perchè li popoli barbari per tal confidenza devengono più barbari, e quelli che sono naturalmente buoni, devengono cattivi. » (4)

In terzo luogo, G. Bruno fu contrario alla Riforma, come colui che diceva che le religioni volgari sono utili

---

(1) *Spaccio d. p. t.* — II, p. 59-60 *passim*.

(2) *ibid.*—II p. 61.

(3) *Spaccio d. b. t.*—II p. 60.

(4) D. Berti — *Vita di G. B. n.* p. 409-10, *ed. cit.; v. Spaccio d. b. t.*—II p. 59-60.

per frenare e reggere gl'ignoranti, o meglio « la bestia umana », perchè esse, come le leggi, tanto più sono buone, quanto più « hanno per iscopo la pratica »; e, « di esse, quelle, in comparazione sono megliori, che donano meglior occasione a miglior prattica, tutte essendo finte dagli uomini, massime per il comodo de la vita umana » (1).

Queste religioni, che non « apportano altri frutti che di togliere le conversazioni, dissipar le concordie, dissolvere l'unioni, far ribellare gli figli ai padri. gli servi dai padroni, gli sudditi da' superiori, metter scisma tra popoli e popoli..., fratelli e fratelli....; che portano, ovunque entrano, il coltello della devozione e il fuoco della dispersione, togliendo il figlio al padre, il prossimo al prossimo, l'inquilino a la patria, e facendo altri divorzii orrendi e contro ogni natura e legge, » (2), egli le disprezzava tanto quanto il cattolicesimo.

E però augurava l'avvento d'un principe sapiente « il futuro invitto braccio », « che con la mazza e il fuoco ripor*tasse* la tanto bramata quiete alla misera e infelice Europa, fiaccando gli tanti capi di questo peggio che Lerneo mostro, che con moltiforme eresia sparge il fatal veleno, che a troppi lunghi passi serpe per ogni parte per le vene di quella » (3).

Ebbene, se si valuta con imparzialità lo spirito critico di G. Bruno, di fronte alle religioni volgari della sua età, bisogna convenire che, se egli si allontanò dalla chiesa romana, di cui censurò sarcasticamente il

(1) *Spaccio d. b. t.* — II p. 61.
(2) *Cit.* dal Gentile *in G. B. nella st. della cult.* p. 40.
(3) *Spaccio d. b. t.* — II pag. 59.

potere temporale e spirituale, perchè sistematicamente avversario di quella libertà filosofica e religiosa, che egli diceva necessaria allo studio della scienza e della filosofia, si guardò bene dall' aderire a qualcuna delle chiese riformate, non solo perchè, come vedremo, egli concepiva ben altra religione, che non fossero quelle messe in pratica dai tanti riformatori, ma anche perchè le trovava tutte dominate dall' intolleranza e dal fanatismo. Ed egli, come ribelle intellettuale all' autorità di ogni chiesa, era portato non tanto a fuggire, quanto a combattere ogni religione, che impedisse il libero esame, nel senso più completo della parola, o, come lui, la chiamava, « *la libertà di Spirito* »; convinto che l'uomo veramente ragionevole sia colui, che, come diceva G. Scotus Erigena, cerchi « *non credere ut intelligat, sed intelligere ut credat.* »

E però, apostata, quanto si voglia, dalla chiesa romana, ateo, per così dire, di fronte al cristianesimo e al cattolicesimo, di cui, come filosofo rinnegò ogni valore teoretico e pratico, fu religioso, a modo suo, e d' una religione che non aveva nè rivelazioni, nè dogmi, nè santi, nè idoli antropomorfizzati, nè pontefici, nè preti; d'una religione, insomma, che gli valse ad elevare il senso e l' idea del Divino, come possono farlo soltanto le creature sovrane, e per le quali Dio è stato sempre il Vero, il Bello, il Buono, il Progresso, l' Ideale, che si rivela a tutti gli uomini, ma specialmente a quelli che sono destinati a compiere una missione.

E G. Bruno, vissuto in un secolo, in cui lo spirito umano sonnecchiava, per opera dell' Inquisizione, che annientava coi roghi chiunque vigilasse o scrutasse i misteri della natura, e sopratutto per opera dei gesuiti

e degli altri ordini religiosi, che si erano proposti di rendere l' uomo « *perinde ac cadaver* »; G. Bruno, dico, che si sentiva nell' anima l' *eroico furore,* proprio dei predestinati, ebbe la coscienza chiara e profonda che egli aveva un apostolato da compiere. E lo compì col sacrifizio della sua persona, sicuro che « quod potuit.... non ulla negabunt secla futura » (1). E non s'ingannò.

VII.

Dall' esame delle condizioni politiche, morali e religiose, si rileva che l'Italia, nella seconda parte del secolo XVI, era travagliata dalla malattia del sonno.

Infatti, chi conosce la nostra letteratura del secolo XVI, sa che il Rinascimento finiva col declinare di quel secolo, e in un modo abbastanza strano.

Chi si limita a spiegare quel fenomeno, troppo complesso, in maniera unilaterale, sarà, senza dubbio, portato a credere che l' agonia del secolo d' oro sia stata prodotta da un esaurimento nervoso, ovvero spirituale, che si accentuò sempre più, a misura che ci avviciniamo al secolo XVII. Ed è vero. Gl' Italiani, che da molti secoli avevano tenuto il primato, parte nella politica, parte nei commerci, ma sopratutto nelle lettere e nelle arti, sulla fine del secolo XVI, presentavano più d' un segno della loro decadenza fisica, intellettuale e morale.

Il loro predominio artistico, economico e commer-

(1) *De m. n. et. f.* — I, p. II, p. 425.

ciale, era cominciato a venir meno, lentamente, fin da quando il commercio marittimo, per opera delle scoperte di Bartolomeo Diaz, di Vasco de Gama, di Cristoforo Colombo etc., aveva preso altre vie, e le nostre città marinare, così floride nel medio evo, avevano cessato di essere gli emporj commerciali della nostra penisola e di molte altre regioni d'Europa. E però all'operosità e allo spirito d'intrapresa, che le aveva fatte ricche, forti e temute, erano subentrati l'ozio, la paura e la mancanza d'iniziativa.

Però si cade nel più grave errore, se si crede che il decadimento materiale e morale sia derivato soltanto dall'esaurimento fisico e spirituale dei nostri padri di quell'età; perchè a questa causa, che si può dire interna, bisogna aggiungerne alcune altre esterne, quali furono la dominazione spagnuola su quasi due terzi della penisola, intesa sempre a soffocare ogni possibile tentativo, fatto per iscuotere il giogo straniero, ma specialmente la contro-riforma o meglio la reazione cattolica contro lo spirito novatore dei pensatori italiani e stranieri. La quale reazione fu così esiziale per noi, che d'allora il decadimento, intellettuale, artistico e letterario, non ebbe più riparo, perchè la chiesa romana, con le minacce dell'Inquisizione e con la vigilanza esercitata dagli ordini religiosi, specialmente dai gesuiti, intese a paralizzare sempre più le energie spirituali di tutti e a preferenza quelle dei giovani, addormentandone l'anima con la potenza invincibile d'una suggestione profonda, dalla quale difficilmente riuscivano, una volta colpiti, a liberarsene.

E, infatti, nella seconda metà del secolo XVI, in cui fiorì G. Bruno, l'Italia fu travagliata da una malattia

misteriosa e assai strana, di cui, per tanti anni, rimasero incerti non solo i caratteri etiologici, ma anche i sintomi diagnostici, tanto che rimasero dubbie e la terapeutica e la prognosi.

Però, a studiarla ben bene, dalle poche osservazioni e descrizioni che allora se ne fecero, si può dire che quella malattia presentava molta rassomiglianza con quella, non meno incerta ancora, che, ai nostri giorni, infesta le popolazioni dell'Uganda, voglio dire *la malattia del sonno;* perchè, come questa si sa che è prodotta dal morso della mosca *tsé-tsé,* che inocula il microbo mortifero nell'organismo di chi non sappia guardarsene; così, quell'altra, non meno mortale, era prodotta dal contagio velenoso di certi esseri mostruosi, direi, di certi *mosconi neri,* i quali colpivano, a preferenza, i temperamenti deboli, i fanciulli e i giovani, come quelli, che, per inesperienza, o non sapevano adoperare tutte le cure profilattiche necessarie, ovvero presentavano minore forza di resistenza all'azione del *virus.*

Inoltre, come colui che è morso dalla mosca *tsé-tsé,* a poco a poco, perde la vitalità e l'energia fisica e intellettuale; e prima sonnecchia e poi cade in un letargo, che finisce con la morte vera e propria; così chi era morso da quei *mosconi neri,* prima sentiva un malessere profondo, di cui non sapeva darsi ragione; poi cominciava a perdere l'autonomia della propria volontà; finchè, in ultimo, diventato sonnolento, snervato, abulico e non più *compos* e *conscius sui,* quasi un cadavere vivente, moriva spiritualmente, senza, per questo, cessare di vivere fisicamente.

Ebbene, se qualcuno volesse sapere che cosa fossero quei *mosconi neri,* che apportavano quella malattia

così pericolosa, posso dire che erano preti e frati, cioè teatini, barnabiti, filippini, camaldolesi, cappuccini, somaschi e specialmente gesuiti, i quali, sotto il pretesto di diffondere l'istruzione, si erano impossessati dell'educazione dei giovani; ma, invece di sviluppare le loro facoltà fisiche, intellettuali e morali, invece di secondare la loro natura, in modo armonico e integrale, risvegliando e svolgendo in ciascuno di essi lo spirito d'iniziativa, d'osservazione, di ricerca e la coscienza della propria personalità, si proponevano, senza darlo a sentire, di farli diventare macchine, o automi veri e propri, abituandoli *a morire senza cessare di vivere,* cioè, a non pensare più, sia facendoli vegetare, riducendoli *perinde ac cadaver,* con l'avvezzarli ad ubbidire ciecamente, vale a dire, senza discussione, o alla autorità della chiesa romana, anche in materia di scienza e di filosofia; o a quella della scuola, e però ai maestri, cui s'insegnava a prestar fede in modo categorico (1).

Certo, questo stato di cose non fu soltanto limitato alla nostra Italia, perchè anche in altre nazioni d'Europa si diffuse la stessa malattia, che travagliava la nostra patria; ma le cause furono, più o meno, sempre le stesse, e G. Bruno, che conobbe da vicino i costumi della Svizzera, della Francia, dell'Inghilterra e della Germania, le mise in rilievo, facendo notare che il de-

(1) Chi voglia conoscere quale fosse lo stato d'Italia sotto la *Papocrazia* dei gesuiti, legga: *La politica dei gesuiti nel secolo XVI e nel secolo XIX di B. Spaventa — in Bibl. Stor. del Risorg. ital. della Soc. Ed. D. A. di Albrighi e Seg., Roma.*

E, poi, legga ancora *Il Gesuita moderno* — Losanna, 1847; e l'*Apologia del libro intitolato « Il G. m. »* — Brusselle, 1848, di V. Gioberti.

cadimento fisico, morale e intellettuale lo presentavano quei popoli, in cui non era tollerata la libertà filosofica; e tali erano i paesi, dove la Riforma non era allignata, mentre, dove era penetrata, i pensatori, mediante la « philosophicam libertatem, » illuminavano le menti. (1)

Così, per opera « nequissimae illius relligionis et violentae tyrannidis Tiberinae bestiae », che era il papato, (2) si accentuò la nostra decadenza intellettuale e morale, già cominciata per l'esaurimento fisico e spirituale dei nostri padri di quel secolo, determinando sempre più un infiaccamento politico, e facendo infrollire l'anima dei giovani, i quali, a poco a poco, si addormentarono, come se il pensiero del papato e della Spagna fosse stato uno solo: quello di far diventare la nostra patria « il paese del dolce far niente ».

E i gesuiti, che si mostrarono fin dal loro primo apparire.... « principali fra tutti i retrogradi, conciossiacchè il Gesuitismo per origine e per consuetudine è immedesimato colla causa dei governi assoluti, regressivi e dispotici » (3), si proposero di far diventare l' Italia la terra degli spiriti addormentati, perseguitando il

---

(1) *Or. Cons.* — I, II p. 33. Musae enim illae — cioè le scienze e la filosofia — jure gentium, civilibusque legibus non immerito liberae, quae in Italia et Hispania vilium presbyterorum pedibus conculcantur, in Gallia discrimina extrema civili bello patiuntur, crebris in Belgio concutiuntur fluctibus, et in quibusdam Germaniae regionibus infelicissime torpent..., hic — a Wittemberga — solidantur, eriguntur, tranquillissime degunt, atque cum suis studiosis optime pro principis arbitrio vigescunt.

(2) *Or. Cons.* — I, II, p. 43.

(3) V. Gioberti — *Apologia del libr. int. il. « G. m. »* — p. 53. *ed. cit.*

pensiero scientifico e filosofico e cooperando a guastare il gusto artistico, come ne troviamo un esempio nel secolo XVII, i cui precedenti, per altro, si trovano nel secolo di G. Bruno.

Fatto è che il dispotismo della chiesa romana, di pari passo a quello spagnuolo, « portò, come dice il Gioberti, i suoi frutti soliti, fermando il corso della civiltà italiana, e togliendo all'Italia non solo il suo antico primato, ma ogni momento nella bilancia politica delle nazioni. E d'allora in poi la corte romana, portata non solo dai suoi interessi, ma da quell'intento che ci rende cari i propri simili, fece lega coi governi di assoluto dominio, mostrandosi poco favorevole alla libertà dei popoli » (1), politica e morale.

E se ci fu qualcuno che volle vivere anche spiritualmente, soffrì le amarezze, che derivano dalla coscienza di non sapere conciliare l'arte, la scienza o la filosofia con la religione volgare, imposta come se fosse la religione vera e pura per eccellenza.

Chi conosce la vita di T. Tasso, si sarà persuaso, certamente, come questo grande, ma infelice poeta e pensatore, dovette gran parte delle sue sventure, non tanto al temperamento malinconico, non tanto ai suoi disappunti amorosi, quanto piuttosto all'educazione ricevuta nei primi anni dai gesuiti, che lo rese uno spirito malato, tra asceta e mistico, e agitato dai terrori d'una fede, per cui visse sempre ansioso e pieno di dubbi atroci (2).

---

(1) *Apologia del lib. int. il « G. m. », ed. cit.* p. 7.

(2) F. De Sanctis — *Storia della lett. ital.* — 4ª ed. v. II, p. 165, Napoli, 1890.

E se ci fu qualcuno, che, conosciuta la natura del male, ond'erano travagliati gli spiriti degl'Italiani del '500, tentò o si propose di svegliarli dal letargo, in cui erano stati immersi dagli ipnotizzatori cattolici, fu perseguitato in modo feroce, e scontò con una morte orrenda i suoi ardimenti, come avvenne a G. Bruno, colpevole di essersi educato a pensare con la propria mente e di avere educato gli altri a servirsi della propria ragione (1).

Più d'uno, certo, si maraviglierà, che, nel secolo di G. Bruno, l'opera del clero, secolare e regolare, intendesse, con ogni sforzo, ad arrestare, anzi, ad addormentare lo spirito di ricerca, di critica, di discussione o di ricostituzione scientifica e filosofica; memore che, parecchi secoli innanzi, in pieno medio evo, quando le lettere, le scienze e le arti non erano state tenute in alcun conto dai laici, gli ecclesiastici erano stati, si può dire, gli unici depositari delle reliquie della letteratura classica, greca e latina; tanto che *clericus*, per antonomasia, voleva dire dotto. E però Dante chiamò l'imperatore Federico II, Svevo, *clericus magnus*,

---

(1) *Or. Cons.* — I, II, p. 43. « Te — la scienza e la filosofia — a primis aetatis meae annis meditatus sum atque dilexi: cum adversum undique vastissimi maris huius, atque turbulenti saeculi fluctus effervescerent, aestuarent, cum ex omni latere procellae nequissimae illius religionis, et violentae tyrannidis Tiberinae bestiae me fluctuantem propulsarent; ut ab ipso materno sinu, paternis ulnis et totius natalis domus amore et gratia divulsum; expositumque invidiae livori, et maledictis sibilantum serpentum... Hisque inquam affligtantibus, cum ex omni latere circundatus essem et cominus mortem minitantibus et intentantibus vallatus premerer, et vix in mortis honestae spem ociosorum presbyterorum sententia adactus ».

perchè, al suo tempo, aveva superato tutti gli altri letterati e poeti, per cultura e senso d' arte.

Ma nel periodo di transizione, fra il '500 e il '600, in cui visse G. Bruno, mutate, già da tempo, le condizioni e l' indole della nostra letteratura, il clero, e, per esso, il papato, dopo avere favorito lo svolgimento delle arti, rinnovellando nella religione e nella vita civile costumi e sentimenti pagani, appena in Germania scoppiò la Riforma, che prima a Leone X era sembrata una polemica di frati, e l' Europa fu agitata dallo spirito del libero esame, ebbe in sospetto le lettere e specialmente le scienze e la filosofia; e però, per arrestare il progredire del protestantesimo, o, come si diceva allora, dell' eresia della Riforma, la chiesa romana sguinzagliò quanto più ordini religiosi potè, affinchè educassero i giovani secondo gl' interessi del cattolicesimo, mentre essa col s. Uffizio e coi roghi spaventava e sopprimeva chiunque avesse avuto voglia di fare il novatore.

E tutti, teatini, barnabiti, comaschi, filippini, camaldolesi, e specialmente i gesuiti, che divennero subito la milizia più intraprendente della chiesa militante, si misero all' opera per impedire che lo spirito dei giovani, sotto l' influsso benefico e vivificatore, che veniva dai nostri filosofi novatori — Pomponazzi, Cardano, Telesio e Patrizi — e d'oltr' Alpi, per opera dei riformatori — Lutero, Melantone, Calvino, Zwinglio, — si ribellasse alla tradizione, all' autorità, più che temporale, spirituale della chiesa romana, e mettesse in dubbio prima, in discussione dopo, teologia e filosofia, dogmi e scienza, principio d' autorità e criterio di verità.

E non risparmiarono mezzi di sorta, pacifici e violenti, ammonizioni e scomuniche, concilii e tribunali dell' In-

quisizione, abiure, strappate con la forza fisica o morale, e roghi, pur di proclamare che la chiesa romana era la sola e unica sorgente di verità, umana e divina; e che il papa era l' autorità suprema non solo rispetto alla gerarchia ecclesiastica, ma anche rispetto al potere civile e alla sovranità degli stati. E per un certo tempo vi riuscirono.

E fu allora che la nostra Italia arieggiò quella donna, effigiata nel marmo dal divino Michelangelo, che pareva dicesse:

> « Grato m' è il sonno e più l' esser di sasso,
> Mentre che il danno e la vergogna dura:
> Non veder, non sentir, m'è gran ventura;
> Però non mi destar, deh! parla basso! »

Queste condizioni di cose non rimasero ignote a G. Bruno, il quale, anzi, non solo per il temperamento sensitivo-attivo, per cui si mostrò prima irrequieto, anzi indocile, allo spirito d' obbedienza del chiostro, e poi ribelle agl' insegnamenti delle scuole e della chiesa romana, ma anche per la coscienza profonda, che egli aveva di essere nato per compiere una missione, altamente civile, fu l'unico che, fra gl' Italiani addormentati — *dormitantibus italis* — (1), dell' età sua, non fosse o infermo o sonnolento (2).

Ma egli comprese anche che l'Italia, così com'era narcotizzata, sotto il duplice dispotismo, politico e religioso, spagnuolo e cattolico, non si prestava allo studio delle

---

(1) *De im. et innum.* — I, II, *pars.* VI. c. XIX p. 227.

(2) *De m. n. et f.* — I, II *pars* p. 325: « *non usque adeo aegroti sumus atque sopiti* ».

scienze e della filosofia, perchè le une e l'altra mettevano in sospetto chiunque le coltivasse. E non s'ingannò; perchè, senza fermarci che, per l'amore di esse, egli fu chiamato « frate apostata » ed « eretico impenitente » e perciò condannato al rogo, è un fatto che, poco appresso la sua morte, Galileo fu un martire della scienza, avversata dall' intolleranza religiosa, e Campanella un martire della libertà della patria, che avrebbe voluto vedere liberata dalla tirannide spagnuola.

Così si spiega come egli andasse ramingo di terra in terra, cercando un asilo, dove potesse godere quella libertà filosofica, di cui aveva bisogno, per « indagare, inquirere, invenire, cognitionem naturae pro viribus suis ». (1)

A me pare, anzi, che nessun' altra comparazione risponda meglio alle vicende, se non all' ideale della sua vita, come la descrizione, che egli stesso fece nel libro VIII del *De immenso et innumerabilibus,* delle fatiche sostenute da coloro, che, se non per ragione di puro studio, certo per acquistare quanto più si fosse « aura, favor, plausus volgi, » lasciavano la terra natia e si affidavano all' oceano...., desiderosi di attingere il vero al fonte della sapienza..., per la quale, consumavano e le fortune patrie e gli anni migliori della vita, passando le notti insonni, dediti alle cure degli studi (2).

---

(1) *Libri Phy. Arist. expl.* — III, p. 201.

(2) I, II. *pars.* p. 286 — 7. *passim.*

Solvunt pro studiis patrio de litore puppim,
Se credunt pelago......,
Dum cupiunt sophiae de fonte potare,
Ut sibi doctores adsciscant atque magistros.
Hinc et opes fundunt patrias melioraque vitae
Tempora.

Se non che egli, la cui vita non fu mai rivolta al conseguimento di nessun fine utilitario, e che non aveva da consumare ricchezze, perchè ne fu sempre privo, passò la maggior parte della sua esistenza, vigile, sullo studio della filosofia speculativa, per trovare il modo come svegliare le anime addormentate.

VIII.

La fortuna e la popolarità di G. Bruno si devono all'essere stato questo filosofo « animorum dormitantium excubitor ».

I critici, che non hanno tenuto conto di questo carattere peculiare dello spirito di G. Bruno, hanno creduto che la fortuna di questo pensatore fosse dovuta all'essere egli stato il filosofo più ardito dell'epoca sua e che la sua popolarità fosse sorta dal martirio iniquo ed atroce, che subì con coraggio, si può dire, sovraumano. Ma, dopo quanto fu esposto nei capitoli precedenti — II-III —, a me sembra che la popolarità di G. Bruno consista non tanto nell'essere stato egli un filosofo e un martire, chè di filosofi e di martiri la storia del pensiero umano non ne manca, quanto piuttosto nell'essersi servito della filosofia, per attuare « la sua religione della mente, » senza aver timore di esporsi ad una morte, allora molto sicura, pur di svegliare gl'Italiani, anzi gli spiriti del suo secolo, sonnolenti o caduti in profonda letargia.

Io paragonai nel capitolo precedente la malattia spirituale, che, nell'ultima parte del secolo XVI, affliggeva

gli spiriti esauriti dei nostri padri, alla *malattia del sonno*, che ora travaglia le popolazioni dell' Uganda; e si vide che tra l' una e l' altra correva più d' un' analogia.

Ebbene, se ora, continuando il paragone, domandassi che cosa si richiede per curare *la malattia del sonno*, che infesta l' Affrica, certo, mi si risponderebbe che è necessario che sorga un patologo, il quale trovi un *virus*, atto a neutralizzare l'azione di quei tripanosomi, che vengono inoculati nel sangue del paziente dalla mosca *tsé-tsé*.

Che uno scienziato di questa fatta possa sorgere non è impossibile, come non è impossibile, che, per mezzo della chimica biologica, costui riesca a fare questa scoperta.

Ebbene, se questo benefattore sorgesse e salvasse tutti coloro che sono colpiti dalla *malattia del sonno*, certo diventerebbe popolare e si potrebbe chiamare « il risvegliatore dei corpi addormentati. »

E se, in modo analogo, ora domandassi che cosa ci voleva per risvegliare le anime addormentate dei nostri padri del secolo di G. Bruno, anche qui, senza dubbio, mi si potrebbe rispondere che occorreva un clinico *sui generis*, il quale trovasse l' antidoto per arrestare l' influsso venefico di quei *mosconi neri*, che mortificavano lo spirito dei temperamenti deboli, dei fanciulli e dei giovani e li rendevano *perinde ac cadaver*.

Or bene, questo psichiatra ci fu, e si chiamò Giordano Bruno, il quale si propose di essere « *dormitantium animorum excubitor*. » (1)

E poichè egli questa sua missione la sentì, e in modo assai vivo, mi sembra che, sotto quest' aspetto, vi

(1) *Praefatio in trig. sig.* — II, pars. II, p. 76.

sia più d' un punto di affinità tra Socrate, un altro risvegliatore di anime, che aveva la coscienza di adempiere il comando misterioso d' un Dio, e G. Bruno, nel cui animo, esaltato da un' ispirazione divina, cioè dall' *eroico furore,* proprio delle creature sovrane, si rivelava Dio, cioè la Verità, che costituisce il fondo della sua religione.

Socrate, apparentemente, col dubbio metodico, di cui faceva uso con tanta sapienza e pazienza, narcotizzava, cioè, paralizzava i suoi avversari, — e però la sua dialettica era paragonata alla torpedine di mare, che arresta i movimenti di colui, che le viene a contatto o lo intorpidisce del tutto —; mentre, in realtà, egli, esitante, com' era, ad accettare una conoscenza per vera, se prima non l' avesse verificata, induceva gli altri a fare lo stesso (1).

E ne è una prova che egli, se, a prima vista, pareva che non avesse altro scopo, nelle sue conversazioni, se non che disinvogliare gli altri dal cercare la verità, levando dubbi su dubbi sulle quistioni, di cui si discuteva; in fatto, con l' arte della *maieutica*, vale a dire della levatrice, insegnava a partorire, cioè, a trovare il vero da per sè e in sè stessi, (2) o facendo comprendere ai suoi avversari che essi non possedevano una scienza vera e propria delle cose in cui si atteggiavano a maestri, ovvero educando i suoi discepoli a non accettare nessuna opinione o teoria come vera, se prima non l' avessero controllata e verificata, e sopratutto, se prima non avessero esplorato e conosciuto l' essenza della natura umana.

---

(1) *Meno* — XIII, 80, a-b-c.
(2) *Theaetetus* — VI, 149-151.

Ebbene, basti pensare a questo scopo educativo, cui Socrate sacrificava ogni sapere, per comprendere che egli, in un' epoca di corruzione, di decadenza e di esaurimento politico, intellettuale e morale, della vita ateniese, che ha tanti punti di contatto con l' età di G. Bruno, mirò a riformare i costumi dei suoi concittadini, a ricostituire il loro carattere, ma specialmente a risvegliarli dallo stato di sonnolenza, in cui erano immersi, educandoli a saper far uso non tanto degli occhi del corpo, che, secondo lui, ci fanno conoscere le apparenze delle cose esterne, quanto dell' occhio dell'anima o dell'intelletto, perchè colui, che se ne sappia servire, scopre la verità e si libera dagli errori e dalle superstizioni. E, per avere educato i giovani a dubitare, a pensare, a contemplare le cose nella loro essenza, con la mente, a cercare la verità con l' animo spoglio di pregiudizi e a proclamarla efficacemente, non ostante l' avversione di quelli che in ogni tempo l' odiano, fu accusato al s. Uffizio d' allora, e condannato a subire una morte iniqua, sebbene un po' meno atroce di quella inflitta a G. Bruno, perchè non solo non mostrò di essersi pentito mai (1), nè pure in pieno tribunale, ma dichiarò anzi di avere compiuto il comando di quel Dio, (2) da cui credeva di essere stato destinato ad educare e a rifare l' anima dei suoi concittadini, dimostrando con questo a quelli che l'avrebbero voluto vedere assolto dalle gravi accuse, di cui era fatto segno, purchè avesse promesso che non avrebbe continuato più l' opera sua, a loro dire empia e dissolvi-

---

(1) *Apologias* — XVII, 29 *d* —; *οὐ μὴ παύσομαι φιλοσοφῶν.*
(2) *ibid.* — XVII, 29, *d;* 30, *a.*

trice dei costumi politici, morali e religiosi della città, che egli preferiva piuttosto incontrare una morte gloriosa, in difesa della libertà filosofica, anzichè vivere una vita imbelle e senza la finalità degna d' un educatore, o meglio d' un rigeneratore di anime (1).

Non diversamente sentì la missione della vita G. Bruno, il quale, come se fosse veramente un predestinato e avesse coscienza dell' « agitante Dio », che gl' infondeva nel profondo dell' anima l' amore alla ricerca della verità, ben disse di sè : « est... in me spiritus intelligentiae sanctus, unicus, multiplex, subtilis, disertus, mobilis, incoinquinatus, certus, suavis, benevolus, acutus, humanus, benignus, affabilis, securus, omnem habens virtutem, omnia prospiciens » (2).

E, dominato da quel senso di misticismo, che fu una caratteristica speciale del primo periodo della sua operosità scientifica, ma che, più o meno, traspare sempre in tutte le sue opere, egli attribuì queste sue disposizioni, teoretiche e pratiche, che lo portavano a filosofare e a combattere ogni superstizione ed errore, all'ispirazione del suo Dio, un *potere ascoso,* non meno di quello di Socrate (3).

---

(1) *ibid.*—XVII, 30, *c* — *ἐμοῦ οὐκ ἂν ποιήσαντος ἄλλα, οὐδ' εἰ μέλλω πολλάκις τεθνάναι.*

(2) *Orat. Valed.* — I, 1, p. 10.

(3) *Orat. Valed.* — *loc. cit* —: Ipse dedit mihi horum quae sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum, virtutes elementorum, initium, consumationem, et medietatem temporum, vicissitudinum permutationes, morum mutationes, anni cursus, stellarum dispositiones, naturas animalium, iras bestiarum, vim ventorum, cogitationes hominum,.... et quaecumque caeteris sunt absconsa et improvisa. »

Ed egli ci tenne a far risaltare questa sua prerogativa: se al suo tempo, tra noi, non vi erano che *itali dormitantes* (1), egli non dormiva — non sumus.... sopiti — (2); se essi erano colpiti dalla malattia del secolo, egli era sano — non aegroti — (3); e se nessuno osava pensare e parlare liberamente, e tanto meno risvegliare gli spiriti addormentati, egli conservava il suo proposito e i suoi ardimenti — propositum.... servamus et ausus, — (4) che erano quelli di volere essere *l' excubitor dormitantium animorum.*

E per procedere a questo risveglio, anche lui, come Socrate, si valse della filosofia speculativa, come colui che era conscio che non solo « in essa consiste la felicità universale dell' uomo, per quello che è uomo, ma che anche in essa è riposto il carattere specifico della natura di esso, la quale si perfeziona per mezzo delle scienze speculative » (5).

E, come Socrate, anche lui si sentì portato dal suo genio e dal suo dio a cercare la verità e a contemplarla con coraggio (6).

---

(1) *De imm. et inn.* — loc. cit.

(2) *De m. n. et f.* — loc. cit. p. 325.

(3) *ibid.* — loc. cit.

(4) ibid. — loc. cit. p. 324.

(5) *Libr. Physic. Arist. expl.* — III. p. 261. In ea — in cognitione naturae — enim consistere intelligimus universalem hominis felicitatem, quatenus homo est; summum enim specimen iuxta eius formae conditionem in eo consistit, quod sit perfectus per scientias speculativas.

(6) *De m. n. et f.* — I. pars II, p. 321:

Nos vero illud donati sumus Genio
(Ut fatum intrepidi, obiectasque umbras cernimus),
Ne coeci ad lumen solis, ad perspicuas
Naturae voces surdi, ad Divûm munera (*segue*)

E, come Socrate, si servì anche lui del dubbio sistematico, mettendo in discussione le asserzioni dogmatiche della chiesa e dei peripatetici e insegnando che, per costituire la scienza e la filosofia, ci vuole libertà di speculazione e tolleranza delle opinioni altrui; e però volle essere « praesumptuosae et recalcitrantis ignorantiae domitor, qui in actibus universis generalem philantropiam protestatur ». (1)

E, come Socrate, anche lui fu ribelle alla tradizione, ciecamente intesa, e al principio d'autorità, che rifugga d'essere discusso e verificato, perchè la vera autorità scaturisce dall'esperienza e dalla ragione e non dal consentimento generale o dall'opinione di questo e di quel pensatore, teologo o filosofo, laico od ecclesiastico. E però ebbe a dire di sè che egli disprezzava i potenti e la gente togata e non dava alcuna importanza al sapersi disprezzato da costoro (2).

E, come Socrate, anche lui illuminò la coscienza umana e lavorò a formare caratteri, raccomandando « *di seguire le sue gloriose pedate e fuggire i pregiudizi*

(cont.) Ingrato adsimus pectore.

. . . .

Alis ascendimus sursum melioribus

. . . .

Per scalam proprio erectam et firmam in pectore,
Quam Deus, et vegeti sors dabit ingenii.

(1) *Praef. in Trig. Sig.* — II, pars. II, p. 76.

(2) *De imm. et inn.* — I. pars. II, lib. V. c. 2. p. 124:
... rerum dominos, gentemque togatam
Spernimus, et sperni nihilum reputamus ab iisdem ».
E nel *De m. n. et f.* — I. p. II, p. 321, disse:
Non curamus stultorum quid opinio
De nobis ferat, aut queis dignetur fedibus.

e gli errori » (1); ed ebbe la speranza che, sotto la sua guida, moltissimi sarebbero per seguirlo (2).

E per riuscire in questo scopo, come Socrate, anche lui fu costretto a subire la povertà, gli odii, l'invidia e le calunnie degli avversari; e ad affrontare i dolori dell'esilio, (3) di cui però non ebbe mai a pentirsi, perchè « invenit in brevi labore diuturnam requiem, in levi dolore immensum gaudium, in angusto exilio patriam amplissimam » (4).

E, come Socrate, anche lui, dopo qualche incertezza, provata al principio della sua prigionia, non mostrò nè pentimento dell'opera sua, nè paura della fine che l'attendeva, convinto pienamente che l'una e l'altra fossero volute dalla fatalità delle cose (5).

---

(1) D. Berti *Vita di G. B. N.* — p. 326, *citato dal Gentile, in G. Bruno nella c. m.* — p. 322.

(2) E però nel *De m. n. et f.* — I. p. II, p. 321, disse: Illuc (*sursum*) conscendent plurimi, nobis ducibus.

(3) *Or. Valed.* — I. II. p. 21-2:
..... me subisse non pudet paupertatem, invidiam et odium meorum, execrationes, ingratitudines eorum, quibus prodesse volui, atque profui, extremae barbariei et avaritiae sordidissimae effectus, ab iis, qui mihi amorem, servitium et honorem debebant, convitia, calumnias, iniurias, etiam infamias.... incurrisse non piget labores, dolores, exilium: quia laborando profeci, dolendo sum expertus, exulando didici ».

(4) ibid. — p. 22.

(5) *De gli e. f.* — II, dial. III, p. 343:

« La voce del mio cuor per l'aria sento:
— Ove mi porti, temerario? China,
Chè raro è senza duol tropp' ardimento.
— Non temer, respond' io, l'alta ruina,
Fendi sicur le nubi, e muor contento,
S'il ciel sì illustre morte ne destina ». (*segue*)

E, come Socrate, anche lui sopportò da filosofo, impassibile come uno stoico, la morte atroce, a cui lo condannarono i suoi giudici, incapaci tutti di sentire la grandezza della sua missione e il valore educativo della libertà filosofica, per la quale fu, sino all' ultimo istante della sua esistenza, « frate apostata », « eretico impenitente », fermo nella « sua maledetta (?) ostinazione », come si rileva dalla relazione della Compagnia di S. Giovanni Decollato, che assistette al rogo, senza essere riuscita a strappargli la benchè menoma ritrattazione (1).

Certo, chi voglia spiegarsi l' ufficio che « la libertà filosofica » acquistò per opera di G. Bruno, non deve credere che questo pensatore si fosse proposto di essere l'*animorum dormitantium excubitor,* senza che avesse avuti dei predecessori. Sarebbe un assurdo il solo pensarlo, perchè dal niente viene niente.

Socrate, non si capirebbe senza i sofisti: gli spiriti critici più acuti e profondi del IV secolo avanti l'êra volgare, da potersi ben dire gli enciclopedisti dell'antichità, come da Hegel in poi sono stati valutati quegli arditi pensatori: i primi a saggiare i valori umani, teoretici e pratici, sebbene avessero risoluto il problema epistemologico negativamente, proclamando l'impossibilità di costituire una scienza dell'assoluto, dell'universale e del necessario. Il che non tolse, per altro, che educarono a pensare e a preparare il modo di trovare altre vie per costituire la scienza, come poi fece Socrate.

(*cont.*) E nel *De m. n. et f.*, — *loc. cit.* p. 325, disse:
.... mortem minime exhorrescimus ipsam.

(1) *Op. lat. conscrip.* — v. III. p. XI.

Ebbene, anche G. Bruno ebbe i suoi precursori, quali furono i pensatori della Rinascenza, che la ruppero o con la chiesa o con Aristotile, allora detto il maestro di color che sanno, come furono il Cusano e il Pomponazzi per un verso, Telesio, Patrizi, Ticho-Brahe e Copernico, per un altro, e Lutero, Zwinglio e Calvino per un terzo.

Nessuno di tutti questi pensatori, è vero, si valse della filosofia, di proposito, per risvegliare le anime addormentate del loro tempo; ma non si può negare che essi spianarono a G. Bruno la via, per la quale costui s'incamminò, a ragion veduta, allo scopo di curare la malattia del sonno spirituale, che nell'età sua travagliava l'Italia e l' Europa cattolica.

Egli, in fatti, per riuscire nel suo intento, si servì delle scoperte, delle dottrine e degli ardimenti dei suoi predecessori e specialmente dello spirito scientifico nuovo, che veniva dalla Germania; e però ringraziava la provvidenza, che, « *dormitantibus italis,* ex Prussia et ex Germanicis oceani litoribus principes in nostrae philosophiae favorem divina providentia suscitavit atque solertiores astronomos (1) ».

IX.

Come G. Bruno riuscì ad essere

il risvegliatore delle anime addormentate.

Dopo quanto fu esposto nei capitoli precedenti, io credo di avere messo in luce, con la massima obbiet-

(1) *De imm. et innum.* — loc. cit.

tività, che G. Bruno, se, sotto un certo aspetto, è, e non poteva essere altrimenti, un prodotto dell'ambiente politico, morale, letterario e religioso, in cui visse e si svolsero le sue energie spirituali, sotto un altro, invece, e non poteva non essere, fu un produttore, e, senza dubbio, geniale, di nuovi sentimenti, di nuove idee, di nuove aspirazioni, che dovevano trasformare, presto o tardi, le condizioni di vita di quell'età; perchè, date le disposizioni mentali, che fecero di lui una creatura sovrana, e data la cultura svariata e profonda, come non si trova in nessun altro pensatore di quel secolo, era naturale che uno spirito siffatto, dopo avere subìto l'azione del *clima storico,* reagisse contro di esso e assumesse, a ragione, l'aria di novatore. E, poichè, come molto spesso succede, i divinatori di cose nuove, solo perchè vedono con l'occhio del genio ciò che ai più resta invisibile o inconcepibile, sono o derisi come pazzi, o perseguitati come spiriti turbolenti, così G. Bruno, che visse e morì incompreso dall'età sua, fu giudicato « apostata », ed « eretico impenitente », vale a dire ribelle al comune modo di pensare d'allora, e perciò fu perseguitato col massimo accanimento, perchè in quel tempo non si comprese, e molti non lo vogliono comprendere tuttora, che tanto più un uomo è superiore, per capacità mentale, ai suoi coetanei, quanto più mostra, non di sapere assimilare la cultura, che forma il patrimonio intellettuale e morale del suo tempo, ma di saperla rinnovare e trasformare, apportandovi il contributo, più o meno originale, delle sue scoperte e delle sue speculazioni.

Tutto questo l'ho voluto dire, per far rilevare che, dato quell'ambiente, con quei suoi caratteri peculiari,

e dato l'Uomo, con quelle sue tendenze particolari, e dati i rapporti d'interdipendenza fra l'uno e l'altro, così intimi e complessi, come si fece notare più sopra, per necessità di cose, G. Bruno doveva essere l'*animorum dormitantium excubitor.*

Ecco perchè la figura di questo filosofo è suffusa d' un colorito speciale, di cui o non si trova traccia alcuna nè pure in quegli scrittori del Rinascimento, che pur si dissero *philosophi novi,* ovvero se ne trova qualcheduna, ma debole e, direi quasi, sbiadita, da rendere più viva e più spiccata l' imagine di G. Bruno.

Ad ogni modo, chi vuole comprendere come questo filosofo si fosse proposto di diventare il risvegliatore delle anime addormentate, si deve persuadere che il pensiero di lui non si deve studiare come un fatto isolato, avulso da quella corrente di idee, tra vere e false, che costituiscono il patrimonio intellettuale d'una data epoca e che servono a ricongiungere con mezzi, più o meno intimi, lo spirito delle generazioni passate con quelle presenti; che anzi deve partire dal presupposto che non vi è dottrina, speculativa o pratica, scientifica o filosofica, la quale non abbia i suoi precedenti nei secoli anteriori a quella in cui essa, finalmente, dopo un'elaborazione, più o meno lunga, riesce ad assumere una forma definitiva.

Ebbene, se si tiene conto di questo, si trova che quel bisogno di rinnovazione filosofica e, se si vuole, anche di ribellione, il quale forma il carattere principale della vita e della mente di G. Bruno, e che sembra un'impronta esclusiva del suo spirito, non solo non fu un fatto isolato, perchè, sebbene fosse avvertito in grado diverso, pure fu sentito da molti altri scrittori di

quella età, ma anche fu comune, quasi, per ragioni analoghe, agli umanisti, ai filosofi antiaristotelici, ai riformatori religiosi, insomma a tutti gli uomini nuovi, che, prima di lui, reagirono contro l'ambiente letterario, religioso, morale, filosofico, del loro tempo, o allontanandosi dal comune modo di pensare, senza darlo a sentire; o ritornando alle pure fonti del paganesimo, come fecero gli umanisti; o giustificando l'antitesi tra la verità di ragione e la verità di fede, come fecero i filosofi sostenitori della doppia verità, scientifica e religiosa; o ribellandosi all'autorità della chiesa romana, col proclamare il *libero esame,* in materia religiosa, come fecero i riformatori delle chiese protestanti; o disprezzando l'autorità della filosofia tradizionale, come fecero i filosofi antiaristotelici, che preferirono studiare la natura nella stessa natura e non nei libri di questo o di quel pensatore; o, finalmente, abbattendo e l'autorità della chiesa e quella di Aristotile, come fece, con tanto ardire, G. Bruno, per educare a credere, a pensare e a ragionare con la propria mente.

È un fatto che la coscienza di questo bisogno di novità, o meglio questo desiderio di libertà spirituale, che è la nota dominante della filosofia di G. Bruno, non sorse d'un tratto, come potrebbe sembrare a prima vista, quasi nei secoli anteriori non vi fossero tracce, perchè solo che si esamini con attenzione il periodo di transizione, che sta fra il chiudersi del medio evo e l'aprirsi dell'epoca moderna, è facile trovarne i precedenti.

Per primo, in vero, vi contribuì il senso critico ed estetico, coltivato e diffuso dai nostri umanisti, i quali non solo insegnarono, mediante la filologia, a ricostituire con metodo oggettivo i testi greci e latini nella

loro genuinità, e a distinguere le fonti vere da quelle false, ma anche educarono gli studiosi all' adorazione della natura, la cui religione era stata sorgente d'ispirazioni maravigliose agli scrittori greci e latini; e, però, con questo naturalismo, studiato indirettamente, o per riflessione, nelle letterature classiche, liberarono le anime dalla malattia del misticismo e dell' ascetismo, che le aveva afflitte durante il medio evo. In questo modo, essi, quasi sempre senza attaccare nè direttamente, nè indirettamente, la religione, o la chiesa romana, demolirono il sistema teologico-filosofico, laboriosamente costruito dalla Patristica e dalla Scolastica. (1)

In secondo luogo, v' influì moltissimo il risveglio degli studi filosofici classici; da una parte perchè il risorgimento platonico e aristotelico acuì, ancora più, il senso critico e accrebbe la cultura generale, scuotendo il giogo, per tanti secoli così pesante, della filosofia di Aristotele. Il quale così cominciò a perdere il suo dominio, sin allora incontrastato, e a cessare di essere « il maestro di color che sanno », di fronte a Platone, che gli contrastava il terreno, per opera sopratutto di G. G. Pletone, dell' Accademia fiorentina, e di M. Ficino; e dall'altra, perchè la stessa rifioritura aristotelica diede origine alle più aspre polemiche fra gli stessi interpreti di questa filosofia, a proposito della natura dell'anima. E invero, alcuni, come N. Vernia— 1500--? — A. Nifo — 1470-1546 seguirono l'interpretazione già data da Averroe; altri, invece, come P. Pomponazzi--1462-1525—e C. Cremonini—1-550-1641—, seguirono quella data da Alessandro d' Afrodisia, facendo

(1) *Weber - Hist. de la philos. europ.* — p. 278, Paris, 1872.

centro i primi specialmente nello Studio di Padova, i secondi in quello di Bologna; sicchè anche per opera di queste controversie intestine, che scuotevano l'autorità d'Aristotele, il pensiero filosofico s' irrobustì nella critica e si educò a discutere e a combattere la tradizione.

In terzo luogo, ne agevolò lo svolgimento la distinzione, già fatta nel periodo della dissoluzione della Scolastica, ma rinnovellata nel periodo del Rinascimento, con più coraggio e convinzione, tra la verità di ragione e la verità di fede. Una distinzione ardita e molto significativa, che, cominciata, si può dire, con Averroe— il primo che facesse rilevare che la religione è una cosa e la scienza è un'altra —, trovò nel Rinascimento la sua massima applicazione, perchè entrarono per la prima volta in contrasto la ragione e la fede: la prima, che diceva che la natura si governa con le sue leggi; che l'anima è mortale, etc.; la seconda, invece, che sosteneva il contrario, che, cioè il mondo è regolato dalla provvidenza di Dio; che l' anima è immortale, e così via.

Ebbene, non potendo ancora proclamarsi il diritto alla libertà filosofica e alla sua indipendenza dalla religione, si era costretti a dichiarare che, avendo la filosofia un campo d' azione diverso da quello della religione, si poteva ragionare e intendere d' un modo nell'una, e credere ben diversamente nell'altra; si poteva, cioè, nella filosofia sostenere il naturalismo, mentre nella religione si potevano seguire gl' insegnamenti della chiesa e vivere in conformità dei dogmi di questa.

Un gran progresso questo, perchè, mentre nel medio evo, quando la teologia fu *ancilla theologiae,* l'accordo della ragione con la fede era stato l'essenza dalla Scolastica,

ora, nel Rinascimento, questo accordo era definitivamente rotto, e lo stesso filosofo, che ancora o non aveva la forza o aveva paura di romperla con la tradizione, dava il curioso spettacolo di essere un materialista sistematico nella vita speculativa, e di mostrarsi tuttavia ossequente alla religione del paese nella vita pratica.

E un esempio ce lo lasciò P. Pomponazzi, non riconoscendo alcun valore positivo al mistero dell'immortalità dell' anima e al dogma della provvidenza di Dio. (1)

Il che servì più tardi a determinare i pensatori più coraggiosi a romperla definitivamente con l' autorità della chiesa, non solo sotto il lato filosofico, ma anche sotto quello religioso.

In quarto luogo, esercitò un'azione molto efficace la Riforma protestante, la quale, mentre abbatteva il principio d'autorità in materia religiosa, che per tanti secoli era stato considerato come criterio di verità, indiscusso e indiscutibile, e insegnava che il *libero esame,* nell'interpretazione dei testi biblici, è un diritto inerente ed essenziale alla natura religiosa dell' uomo, d'altra parte invogliava i filosofi a fare lo stesso nella valutazione delle dottrine filosofiche, antiche e medievali, specialmente di quelle di Aristotile e di coloro che ne avevano accettate le dottrine pedantescamente, cioè, degli Scolastici e dei Peripatetici. E infatti, la reazione antiaristotelica si esplicò quasi contemporaneamente alla reazione anticattolica, e la ribellione all'autorità della chiesa romana procedette, in qualche

(1) *De immortalitate animae* — 1516; *De fato, libero arbitrio, praedestinatione, providentia Dei*; *De naturalium effectum admirandorum sive de incantationibus* — 1520.

modo, di pari passo, alla ribellione alla filosofia tradizionale, e però *il libero esame* e *la libertà filosofica* spesso coincidono.

In quinto luogo, finalmente, ciò che determinò con più vigore lo spirito di novità e che pervase tutto il periodo del Rinascimento, furono non solo le scoperte geografiche di Vasco, di Diaz, di Colombo etc., per cui si formò una nuova concezione del nostro pianeta, ignota agli antichi, ma anche le nuove speculazioni astronomiche di Copernico e di Thicho-Brahe, per cui sorse una concezione del sistema solare e dell'universo, dissona completamente da quella della teologia e della cosmologia della chiesa cattolica.

A non parlare di Niccolò Cusano, che, pur vivendo un po' prima della reazione antiaristotelica, e non essendo neppure un antiaristotelico sistematico, pure, come vedremo nel corso di questo lavoro, sostenne una dottrina cosmologica del tutto contraria a quella del filosofo greco, e perciò della chiesa, tanto da costituire una delle fonti principali delle dottrine astronomiche di G. Bruno, merita d'essere ricordato, prima Girolamo Cardano — 1501-1576 —, che, fra molte stranezze, cercò di dimostrare tutti i fenomeni della natura, mediante il calore e la luce. (1)

Poi, Bernardino Telesio — 1508-88 —, il quale, senza dare alcuna importanza alle dottrine fisiche di Aristotile, ispirandosi al più puro meccanismo, cercò di spiegare la *natura rerum juxta propria principia,* cioè con le energie, che sono immanenti in essa -- *vis agendi,*

(1) *De Subtilitate* — 1550; *De rerum varietate* — 1557.

qua praedita est materia —, quali, per quel filosofo novatore, sono il caldo e il freddo. (1)

Poi, Andrea Cesalpino — 1509 - 1603 —, che, da quel naturalista che era, concepì l' universo come un' unità immensa, dotata di moto e di vita, identificando la sostanza del mondo con la stessa energia ond' è animato, che si rivela nelle cose fenomeniche, cioè nei minerali, nei vegetali e negli animali. (2)

Poi, Pietro Ramo — 1515-72 —, un fiero avversario di tutta la filosofia aristotelica, non solo della metafisica e della fisica, — che era il campo di battaglia di tutti gli spiriti nuovi, e che si sforzavano di sostituire al teismo il naturalismo, al dualismo il monismo, — ma anche della logica e della dialettica, che i più fieri antiaristotelici avevano o trascurate o rispettate, come la opera più perfetta del filosofo greco. (3)

Poi, ancora F. Patrizi—1529-97—che, per violenza a romperla con la filosofia tradizionale, non ha pari, incominciando una *Nova de universis philosophia,* con cui negò ogni valore all'autorità di Aristotile, facendo vedere l'inutilità, (4) anzi il danno di invocarne il nome

(1) *De natura juxta propria principia* — 1586. Sulle relazioni fra Telesio e Bruno, v. F. Fiorentino: — *Bernardino Telesio* — v. II. p. 67; e F. Tocco — *Le Fonti più recenti della filosofia di G. B.* — p. 72 e seg.

(2) *Quaestiones peripateticae* — 1571.

(3) v. *Animadversiones in dialecticam Aristotelis; Scholarum physic. libri VIII,* 1565; *Scholarum physic. libri* XIV, 1566; *Dialecticae institutiones,* 1543.

(4) *Discussiones peripateticae* — 1571 — *Nova de universis philosophia* — 1591.

nelle discussioni, perchè la verità deve scaturire dalla critica. (1)

Ma colui che combattè l' autorità della chiesa romana e la filosofia aristotelica, tradizionale, inbevuta di patristica, di scolastica e di peripatetica, con più ardimento e dottrina, fu G. Bruno, il quale, se riuscì ad essere il risvegliatore delle anime addormentate, ne fu debitore all' azione, esercitata sul suo spirito, dal concorso di tutti quei coefficienti sopracennati, che prepararono quel fenomeno abbastanza complesso della nostra letteratura, che si dice Rinascimento.

In vero, se si studiano le sue opere, letterarie e filosofiche, italiane e latine, mettendole in relazione col *clima storico*, in cui furono concepite, non ci vuole molto per comprendere che esse, più o meno, risentono, e non poteva essere altrimenti, per le ragioni che si dissero più sopra, delle condizioni spirituali che caratterizzano meglio la letteratura del secolo XV e XVI. E, anzitutto, esse, non ostante che G. Bruno fosse fiorito sul finire di quel secolo d' oro, che chiude il nostro primo risorgimento, ci dimostrano che questo filosofo non rimase estraneo all' influsso che la cultura classica aveva esercitato sullo spirito dei nostri scrittori del '400; che anzi, pure essendo un dispregiatore della filologia —, di quella greca, perchè ignorava questa lingua, e di quella latina, perchè, come sarà detto nel capitolo seguente, la considerava una pedanteria —, se ne servì, per attingere alle fonti primitive i principj di quella

(1) Sulle relaz. tra P. e G. B. — v. F. Fiorentino — *Bernardino Telesio* — I, 370, 73; e F. Tocco — *Le Fonti etc.*, p. 35-7.

filosofia naturalistica, che costituiscono la sostanza del suo pensiero.

E però chi voglia spiegare come egli arrivasse a concepire quel complesso di dottrine, tra metafisiche e fisiche, cioè, teologiche, cosmologiche, astronomiche, biologiche, psicologiche, logiche, gnoseologiche, morali e sociali, che formano la sua filosofia, è costretto a non perdere di vista le fonti greche e latine, a cui egli attinse le idee principali.

É vero che c'è da sospettare che egli la maggior parte di queste fonti le conoscesse per via indiretta (1), — tanto più che si può esser certi che egli ignorasse la lingua greca — (2) e molte di quelle latine dell'epoca romana e sopratutto dell'epoca medievale le citasse, com'era allora costume, a memoria, o di seconda mano; ma, a parte questo, si può esser sicuri che senza questa cultura filosofica, classica, greca e latina, noi non ci potremmo dare ragione della sua mentalità e

(1) Basti pensare, per es., alle tante sviste e interpretazioni arbitrarie delle dottrine ilozoistiche di Empedocle, pampsichiste di Platone, etc., v. *De l. c. p. e u.* — I, p. 173-4 e 188, etc.

(2) Quello che Gervasio dice, che cioè « uno che non sa greco può intendere tutto il senso di Aristotele, e conoscere molti errori in quello »;.... e che « uno che non sa nè di greco, nè di arabico, e forse nè di latino, come il Paracelso, può aver meglio conosciuta la natura di medicamenti e medicine che Galeno, » — si può dire di Bruno stesso; anzi, egli fece parlare Gervasio a quel modo, per iscagionarsi delle facili accuse dei Peripatetici, che lo dovevano dichiarare incompetente a criticare l'autorità di Aristotile, ignorandone la lingua. Mentre era suo pensiero che « le filosofie e leggi non vanno in perdizione per penuria d'interpreti di parole, ma di quei che profondano nei sentimenti. » — *De l. c. p. e u.* — I, p. 193-4.

dei vari atteggiamenti assunti da essa: naturalistici e mistici, ad un tempo.

Or bene, se si fa questa ricerca, tra storica e critica, si rileva che G. Bruno seppe tesoreggiare le dottrine principali di Pitagora, che chiamò, alla pari di Platone, « uomo divino e sapientissimo », (1) perchè fece suo il principio che lo spazio è infinito (2), che la vita cosmica è immanente (3) che l'unità è fondamento e sostanza di tutti (4); il che gli servì di ***substratum*** per fondare con solidità le dottrine naturalistiche cosmologiche, facendo uso del metodo matematico;

di Senofane, di cui fece sua la concezione monistica, che cioè l'infinito è uno e immobile in sè (5), mentre è soggetto a mutazioni nei fenomeni, cioè nelle cose sensibili; il che gli riuscì utile per sostenere che la natura, cioè, la sostanza cosmica, in sè resta sempre la stessa, mentre nelle sue manifestazioni si muta sempre, e che i mutamenti avvengono dovunque, nel cielo e nella terra, là dove vi sia materia;

di Parmenide, di cui accettò il monismo cosmico (6) e la teoria dell'infinità e dell'immutabilità della natura, (7) il che, come la dottrina di Senofane e quella di Melisso, gli servì per sostenere che il trasformarsi

---

(1) *Cena d. l. c.* — I, p. 99.

(2) *ibid.* p. 106.

(3) *De l. c. p. e u.* — I, p. 243.

(4) *ibid.* — p. 248; v. *De gli e. f.* — II, p. 442.

(5) *Cam. Acrot.* — I, I, p. 96.

(6) *De l. c. p. e u.* — I, p. 138; 217, 245; *Cam. Acrot.* — I, I, p. 96.

(7) *Cena d. l. C.* — I, p. 106.

della realtà è apparente e che « niente si crea e niente si annichila »;

di Empedocle, che chiamò, alla pari di Epicuro, « il più egregio ed eccellente filosofo del mondo » (1) e di cui « abbracciò i principj di filosofia » (2) e propriamente l'ilozoismo, che però scambiò col pampsichismo neoplatonico, (3) e la concezione razionalistica dell'ordine della natura (4); il che, per altro, gli servì per dimostrare che la natura è tutta organica, cioè, vivente, e che essa possiede una finalità immanente, secondo la quale si svolge, come se fosse retta da una mente divina;

di Eraclito (5), di cui si può dire un lontano discepolo, perchè fece suo il detto che « tutte le cose sono uno » (6), e che tutto continuamente diviene, in forza dell' attività del fuoco cosmico, cioè, dello « spiritus igneus » ; (7) il che gli servì per dimostrare, ancora meglio, che tutto si trasforma, e che le cause delle trasformazioni naturali sono insite nella stessa natura;

di Democrito, di cui accettò le dottrine dello spazio infinito (8), delle creazioni naturali (9), della conservazione della materia (10) e della costituzione atomica dei corpi; il che gli servì per sostenere le concezioni cosmologiche, biologiche e psicologiche positive e per

(1) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 107; *Art. adv. math.* — I, III. p. 26.
(2) *De la c. p. e u.* — I, 205.
(3) *ibid.* — p. 173-4;
(4) *De gli er. f.* — II, 442.
(5) *Cena de le c.* — I. p. 106.
(6) *De l. c. p. e u.* — I. p. 247.
(7) *De imm. et. inn.* — I, I. p. 286.
(8) *Cena de le c.* — I. p. 106 e *De l'inf. u. e m.*—I, I, p. 409.
(9) *De l. p. e u.* — I, p. 234.
(10) *De l' inf. u. e m.* — I, I, p. 274.

dimostrare che in tutte le cose i minimi formano i massimi, gl'infinitamente piccoli gl'infinitamente grandi;

di Anassagora, che chiamò « profondo » (1) e di cui tesoreggiò, a modo suo, la dottrina delle « omeomerie », cioè, « che ogni cosa sia in ogni cosa » (2); e quella del νοῦς cosmico, che regola i movimenti della natura (3), come l' intelletto regola le nostre azioni; il che gli servì per sostenere « che tutto è in tutto, sebbene non omnimodamente in ciascuna cosa », e che la natura è Dio a sè stessa, nel senso che si regola da per sè, essendo dotata d'una mente universale, che produce l' ordine cosmico;

di Socrate, di cui fece sua la credenza che l'universo sia governato da una Ragione suprema, ma intima, (4), a cui sottostà ogni cosa; il che gli valse per sostenere che là, dove pare che imperi il fato o il caso, v'è una causa razionale, che dirige tutte le cose al fine loro assegnato;

di Platone, di cui accettò la teoria della sfericità della terra, (5) quella dell' animazione cosmica, (6) quella della mente universale che governa il mondo, (7) quella dell' identità della necessità e della libertà morale nell' assoluto (8); e sopratutto quella della θεια φιλοσοφια, cioè, dell' amore sovrumano per la ricerca e il possesso della sapienza; (9) le quali gli servirono

---

(1) *De gli e. f.* — II, p. 292.
(2) *De l. p. e u.* — I, 182; 188; *Sigillus Sig.* — II, II, p. 196.
(3) *De l. c. p. e. u.* — I, 210 442;
(4) *De l. c. p. e u.* — II, p. 210.
(5) *Cena d. l. c.* — I, p. 80.
(6) *De l. c. p. e u.* — I, p. 178.
(7) *ibid.* — I, p. 210.
(8) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 294.
(9) *De gli er. f.* — II, p. 330.

non solo per sostenere la teoria eliocentrica, quella della vita cosmica, dell'anima universale, della mente infinita, della Natura-Dio, che sia legge a sè stessa, ma anche per dimostrare che, per iscoprire il vero, ci vuole *amore eroico, eroico furore*, per mezzo del quale l' uomo da cieco, nel senso spirituale, diviene scrutatore della verità;

di Epicuro, da cui — come anche da Democrito — attinse la dottrina dell'autarchia della natura infinita, (1) e quella del piacere razionale, (2) causa efficiente e finale delle azioni umane, le quali gli valsero a delineare i principj dell' etica naturalistica;

degli Atomisti, degli Stoici e degli Epicurei, di cui accettò l'opinione, secondo la quale si era sostenuto « la materia sola essere la sustanzia de le cose » o « la natura divina » (3); il che gli servì per costituire la dottrina dell' unità della natura, celeste e terrestre;

di Lucrezio, da cui — come anche da Eraclito — trasse il principio dell' eterno divenire delle cose e dell'unità della natura, sempre immanente in mezzo alla variabilità delle forme; (4) il che gli giovò per sostenere che la vita e l'anima sono energie e moto, indistruttibili in sè stessi, e che nella natura tutto muta, meno la Verità;

di Virgilio, (5) di cui fece suo il principio, tra stoico e platonico, che, cioè, uno

Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem, totoque se corpore miscet; (6)

---

(1) *Cena d. l. c.*—I, p. 106; *De l'inf. u. e m.*—I, p. 274; 302; 409.
(2) *De gli er. f.* — II, p. 386.
(3) *De l. c. p. e u.* — I, p. 197.
(4) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 409-411.
(5) *De l. p. e u.* — I, p. 173 e 183.
(6) *Aen.* VI, p. 724; *De la c. p. e. u.* — I, p. 183.

il che lo mise in grado di identificare la Natura con Dio e di sostenere la dottrina del panteismo contro il teismo antropomorfico delle religioni volgari e l'ateismo dei materialisti empirici;

di Plotino, « che chiamò spirito simile o miglior di quel di Platone » (1), da cui, oltre al misticismo, prese anche la dottrina pampsichista, secondo la quale si deve credere che « con maggior facilità l'anima del mondo regge l'universo, che l'anima nostra il corpo nostro » (2); il che gli tornò utile per dimostrare come « Deus est in rebus » e l' « anima *tota in toto* » e per dare un fondamento razionale alla religiosità naturalistica, che egli voleva sostituire alle religioni volgari.

E non ho fatto altro che accennare, brevemente, alle fonti più *remote*, a cui G. Bruno attinse le sue principali dottrine, per dimostrare come questo filosofo, elaborando tante e sì diverse dottrine, a modo suo, — perchè il lavoro di assimilazione non gli fu d' ostacolo a conservare l'originalità del suo pensiero, come sarà messo in rilievo più avanti—riuscisse a proclamarsi *excubitor animorum dormitantium* » (3).

Se, poi, fra queste fonti, non si vedono citate le opere di Aristotile, non si deve credere che G. Bruno non ne avesse tenuto alcun conto, per un preconcetto sistematico, facile in un filosofo, che non ebbe altra mira se non che scuoterne e abbatterne « l' idolatria e l' autorità ». (4) Tutt' altro. Tutte le opere di questo pensa-

---

(1) *De gli er. f.* — II. p. 472.

(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 177.

(3) Chi, poi, voglia saper di più, legga F. Tocco, « *Le Fonti, più recenti di G. Bruno* — ed. cit.

(4) *De l. c. p. e u.* — I. p. 193.

tore, italiane e latine, letterarie e filosofiche, sono una continua critica delle dottrine, fisiche e metafisiche, aristoteliche e di quelle che ne derivarono: patristiche, arabiche, scolastiche e peripatetiche. E sono tali e tante che, per citarle ed esaminarle, bisognerebbe esporre le dottrine di G. Bruno e valutarle, volta per volta, con la critica storica e filosofica, il che sarà fatto più avanti, con la massima imparzialità, come esige la ricerca e la valutazione della verità.

Una sola cosa qui dico, che, cioè, G. Bruno non fu avversario di Aristotile per partito preso, ma a ragion veduta; e però lo seguì, dove credette che meritasse di essere seguìto — come fece per la logica e per la dialettica — e spesso si appropriò il suo pensiero, dove credette che esso rispondesse alla realtà. Ma fu giudice inesorabile contro « la moltitudine — dei peripatetici —, che, per volere essere conformi al volgo, ave*vano* prodotta una filosofia volgare; » e stando « sotto la bandiera di Aristotile si gloria*vano*, quasi inten*dessero* quel che intese Aristotile, e penetra*ssero* quel che penetrò Aristotile. Perchè è grandissima differenza tra il non sapere quel che lui non seppe, e saper quel che lui seppe; perchè, dove quel filosofo fu ignorante, ha per compagni *tutti i pedanti peripatetici;* dove quel galantuomo fu dotto e giudizioso,..... tutti insieme *quei pedanti* ne *sono* troppo discosti. » (1).

Comunque sia, la *filosofia* di Aristotile e quella delle scuole che ne derivò, esercitarono un' azione negativa, senza dubbio, sullo spirito di G. Bruno, perchè nè assimilò ben poco; ma fu un'azione negativa efficacissima

(1) *C. d. l. c.* — I, p. 99.

quanto mai, sicchè, senza di essa, ora non si potrebbe spiegare nessuna delle dottrine filosofiche di G. Bruno, le quali si possono dire l'antitesi di quelle aristoteliche. Chi perciò voglia valutare ben bene il posto che questo filosofo occupa nel suo secolo, non si deve dimenticare che chi gli ruppe il sonno spirituale e lo suggestionò a pensare, ad esaminare, a criticare, a discutere le teorie, fin allora prevalse, fu più che altro la filosofia aristotelica, le cui dottrine potevano essere accettate ciecamente dagli spiriti ubbidienti al principio di autorità, ma non da uno spirito critico, come quello di G. Bruno, che al principio di autorità preferiva lo spirito di discussione e di critica, cioè, la libertà filosofica.

A parte tutto questo, bisogna notare che, grazie all'influsso della cultura classica, greca e latina, G. Bruno, come gli umanisti del '400, si liberò l'anima da quel misticismo medievale, che, per tanti secoli, aveva considerato come disutile lo studio nella natura; che aveva mortificato la carne, come materia di peccato; che aveva chiamato, massima fra le virtù, l'umiltà e la vita solitaria — la *fuga secli;* — che aveva disprezzato la terra — il *regnum hominis* —, mentre aveva additato, come fine ultimo dell'uomo, il cielo, la — *civitas Dei.* — Il che ha un valore grandissimo. Perchè, se egli fu mistico, specialmente nella prima fase del suo sviluppo mentale, questo suo misticismo scaturiva non dalla rinunzia alle gioie della vita, o alla contemplazione della natura, o alla ricerca della verità; non derivava dall'ignoranza, per cui nel medioevo spesso si disprezzò la scienza come opera dannosa alla salute delle anime, cui si preferì la fede, e perciò il *credo quia absurdum,* come aveva dichia-

rato prima Tertulliano e poi Agostino (1); ma dalla coscienza profonda e chiara che, cioè, l'uomo che pensa e specula è quegli che sente di più la vita, che conosce meglio la natura, che si acquista un patrimonio maggiore di cognizioni vere, le quali ci dicono che il regno dell'uomo è la Natura-Dio, da cui scaturisce ogni verità e religiosità.

Ebbene, questo misticismo che portava l'annichilimento dello spirito umano, G. Bruno non lo sentì mai; e, se ne fu esente, lo dovette in generale alla cultura classica, greca e latina, anche conosciuta per via indiretta, e in particolare allo studio di quei poeti o di quei filosofi, latini o greci, che avevano diffuso la religione della natura.

In secondo luogo, bisogna tenere presente che Giordano Bruno, a cui non era ignota la storia del risveglio del pensiero filosofico del Rinascimento, non rimase indifferente alle controversie, sorte nell'età sua, prima tra i seguaci e i cultori di Platone e di Aristotile, e poi tra gl'interpreti di quest'ultimo; perchè, non solo potè contemplare e giudicare, da « un punto di vista » molto più elevato, la filosofia tradizionale delle scuole e delle accademie, platonica ed aristotelica, averroi*stica* ed alessan*dristica,* ma anche potè formarsi la coscienza piena e chiara del valore che si doveva attribuire a questa filosofia, che spesso esauriva il pensiero in logomachie vere e proprie, destituite di qualsiasi utilità.

Io non dico che egli non abbia ricavato alcun profitto dalle controversie, sorte fra gli ammiratori e gli studiosi della filosofia di Platone e quelli della filoso-

(1) *Cab. del. c. p.* — II, p. 249.

fia di Aristotile, e fra i commentatori e gl' interpreti delle opere di quest' ultimo, gli uni seguaci dell' interpetrazione data da Averroe, e gli altri seguaci dell'interpetrazione data da Alessandro d' Afrodisia; perchè, non fosse altro, riuscirono, forse senza prevederlo, come accennai più sopra, a screditare l' autorità d'Aristotile fin allora ritenuta indiscussa e indiscutibile; chè anzi basterebbe questo solo fatto, per comprendere che lo spirito d' opposizione di G. Bruno alla filosofia di Aristotile non fu senza precedenti, nè senza una ragione sufficiente abbastanza adeguata.

Io credo che la maggior parte di quelle diatribe filosofiche, puramente scolastiche o accademiche, dovessero riuscire a G. Bruno, che preferiva piuttosto contemplare e studiare il gran libro della natura, come *la quinta essenza* della pedanteria, se non addirittura della pazzia. Ed egli, come vedremo nel capitolo seguente, fu la negazione, anzi l'avversario più accanito non solo di ogni pedanteria, avendola considerata come la causa principale della sterilità degli studi filosofici, ma anche della vita contemplativa, passata nell'ozio, da frati e da laici, peripatetici o no.

E però disprezzò le speculazioni « circa tante e tante cose simili, che fanno freneticar tante cuculle, fanno lambiccar il succhio de la nuca a tanti protosofossi, » come erano quelle, che si architettavano, per sapere, per esempio,.... « se i modi — del sillogismo —, che formano le modali, sieno quattro, o quaranta, o quattrocento....; se la materia *possa* essere senza la forma....; se l'idee... abbiano l'esser subsistenziale da per esse....; ed altri innumerabili simili quesiti circa cose manifestissime, *che* con dissutili investigazioni son messe in

questione; » (1) oltre a tante altre « belle speculazioni » « circa il fato e l'elezione, » « circa il principio dell' individuazione, » « circa la coniunzione de le intelligenze a li orbi stelliferi, » « circa la unità o pluralità dei primi motori » etc. (2).

Tutta questa filosofia, i cui precedenti si trovano nelle dottrine di Platone e di Aristotile, e che era diventata, nel medio evo, il campo delle speculazioni della Patristica, della Scolastica e della Peripatetica, l'avevano *fastidito* (3).

E così si comprende, perchè egli, fin da quando depose il saio di domenicano e si liberò, come Dante, « dalla compagnia malvagia e scempia » dei suoi correligionari, per conservare quella « libertà di Spirito a cui talvolta amministra il monachismo (non dico quello dei cocchiaroni) », (4) e per la quale divenne « apostata e fu considerato ribelle ed eretico impenitente », non volle essere seguace di nessun maestro e di nessuna scuola, proclamandosi lui stesso « academico di nulla academia » (5).

Nell' età, in cui egli fiorì, in massima parte, la filosofia ufficiale delle scuole era ancora la Peripatetica, cioè, la filosofia d' Aristotile, com' era venuta fuori

---

(1) *Spaccio d. b. t.* — I, p. 151.

(2) *ibid.* — p. 151 - 2 *passim.*

(3) *Candelaio* — III, p. 30.

(4) *Spaccio d. b. t.* — II. p. 189. G. Bruno sapeva che la prima ribellione dello Spirito era partita dai conventi, come ce lo insegna la storia del martirologio, di cui alcuni esempi furono citati nel primo capitolo di questo lavoro. Ma i monaci novatori non erano quelli del suo tempo, « cocchiaroni! »

(5) *Candelaio* — *loc. cit.*

attraverso le disquisizioni della Scolastica. Ebbene, G. Bruno, come vedremo meglio nei capitoli seguenti, si propose di combattere questa filosofia, non solo perchè, dopo tante scoperte geografiche e astronomiche, le dottrine cosmologiche e fisiche di quel filosofo non rispondevano più alla realtà, ma anche perchè egli non era temperamento da posporre « la libertà dello Spirito » all'autorità di qualsiasi, fosse anche Aristotile. E però nel suo peregrinare per le università della Francia, dell' Inghilterra e della Germania, non tralasciò mai di far rilevare l'errore di studiare la natura delle cose nelle opere di Aristotile, mentre si sarebbe fatto meglio a studiarla direttamente nella realtà, come non tralasciò di combattere il pregiudizio di *iurare in verba magistri,* dimostrando quanto fosse utile che chiunque avesse la libertà di filosofare liberamente e di esprimere liberamente le sue opinioni (1).

Ed era logico. Se Aristotile — egli diceva — si era allontanato, come si sa, dalla filosofia del maestro, perchè l'aveva creduta falsa, preferendo « esse amicum magis veritatis, quam Platonis, » o perchè non si doveva fare lo stesso rispetto a lui, ora che le sue teorie si trovava che non avevano più valore scientifico ? (2)

(1) *Cam. Acrot.*—I, I, p. 57: quod, si qua (vel nova) ratio nos excitet atque cogat, cuicumque liceat philosophice in philosophia libere opinari, suamque promere sententiam ».

(2) *Cam. Acrot.*—I, I. p. 61. — Quod si ita, cur nobis vitio vertetur quod augustiore lumine duce ab Aristotelis familia deficiamus, aeque vulgaris philosophiae veluti turba in quandam quasi solitudinem divertamus, si quando eidem Aristoteli a veritate descivisse, atque magnis sapientiae parentibus ducibusque praestantissimis degenerasse et defecisse licuit ? »

E se qualcuno tentava questo, perchè gli si doveva attribuire a colpa ciò che era stato sempre creduto un merito per Aristotile, cioè, l'avere filosofato liberamente e contro le dottrine del maestro?

Nessuna maraviglia, adunque, se egli, che non riconosceva nella scienza e nella fisolofia nessun'altra autorità che non fosse la ragione, si gloriasse da una parte di avere inalzato, secondo le sue forze, dalla cattedra, l'edifizio della sapienza, così bene ornato, e dall'altra di avere scossa l'autorità abbastanza forte di Aristotile e di altri pensatori, traendo dal fondo caliginoso della filosofia sofistica, cioè peripatetica, la verità che era quasi oscurata. (1)

Di qui il suo disprezzo per i peripatetici, cioè, per i comentatori pedanti della filosofia aristotelica, che non vedevano di là dalle dottrine del maestro, e che egli chiamò ora *tumidi grammatistae* (2), ora « cucullati suttili metafisici, » (3) ora « gens togata », ora « stultitiae magistri doctoresque », (4) ora protosofossi; e di essi fece una dipintura feroce nelle opere italiane e latine, non potendo sopportare che essi, dovunque,

---

(1) *Cam. Acrot.* — I, I. p. 60. « pro viribus laboravi e cathedra sapientiae extructum aedificium, tum bene ornatam, adeoque strenue munitam Aristotelis similiumque auctoritatem deturbare velle, aeque fundo caliginis — sophisticae philosophiae — veluti sordescentem eruere veritatem ».

(2) *De progr., et lamp. ven. Log.* — II, pars, III, p. 5; « qui sub titulis artis inventivae, judicativae et aliarum.... omnium infinitas non cessant stercorare paginas ».

(3) *Or. Val.* — I. I, p. 17; *De l. c. p. e. u.* — I, p. 203.

(4) *De imm. et inn.* — I, II. lib. V, p. 124; qui plane bestiae cum sint, cultu atque fortuna sub imagine et similitudine hominum, temeraria superbiunt arrogantia » — *Or. Val.*—I, I, p. 22.

presuntuosi, senza contrasto, spargessero le tenebre della filosofia sofistica — o pedantesca —, alla quale assegnavano il titolo e il valore di luce contro il fulgore della verità. (1)

In terzo luogo, G. Bruno trasse il massimo profitto dalla dottrina della doppia verità, scientifica e religiosa, di ragione e di fede, non solo, perchè, come uno dei rappresentanti più puri della teoria sofocratica, sostenne sempre che per gl' intellettuali non c' è bisogno del culto delle religioni storiche, le quali sono buone e utili soltanto a frenare quella « belua multorum capitum » (2), che è il volgo, ma anche perchè non riconobbe alcun valore sopraumano nè al giudaismo, nè al cattolicesimo, nè al cristianesimo, che perciò considerò, tutti e tre, alla pari « come religioni finte dagli uomini, massime per comodo della vita umana » (3).

Era naturale, adunque, che egli ritenesse come due cose sostanzialmente diverse, la ragione e la fede, la scienza e la religione, non perchè credesse che vi fossero due ordini di verità, razionale l' uno, di fede l' altro, perchè, secondo lui, la Verità non può essere che

---

(1) *Cam. Acrot.* — I, I, p. 129. Longe lateque sophisticae philosophiae tenebras titulo et existimatione lucis contra veritatis fulgorem ita grassantes, atque praesumptuosissime triumphantes. »

Dire, poi, in quali opere di G. Bruno si trovino combattute le teorie di Aristotile e dei Peripatetici, per ora è un di più, quando si pensi che tutte le sue speculazioni, metafisiche, fisiche, teologiche, cosmologiche, astronomiche, biologiche e psicologiche, sono la negazione della filosofia dell'uno e degli altri; il che si vedrà nel corso di questo lavoro, a misura che sarà esposto il sistema delle dottrine di G. Bruno.

(2) Hor. — Epist. I. I. v. 76; *De l'inf. u. e m.* — II, p. 262.

(3) *Spaccio d. b. t.* — II. p. 61.

una, come « l' Unità che soprassiede al tutto, ed è immutabile e immortale », (1) ma perchè solo a quel modo allora si poteva legittimare il diritto del filosofo « al libero esame, » cioè, alla libertà filosofica, senza la quale non ci può essere vera religione e tanto meno scienza e filosofia. E però fu un ammiratore non solo di quei popoli, che rispettavano questa libertà, come egli ne trovò più d' un esempio in Francia, in Inghilterra e sopratutto in Germania, dove potè pensare e scrivere liberamente, ma anche di quei principi e di quei professori, che, senza domandargli quale religione professasse, gli avevano permesso che dettasse lezioni nelle loro università e nelle loro accademie, come avvenne a Wittenberga, che egli ricordò, con la più sincera gratitudine, nell' *Oratio Valedictoria* e nell' *Oratio Consolatoria.* (2)

E fu così convinto della necessità di separare la verità scientifica, che è tale per tutti in modo assoluto, avendo valore oggettivo, dalla verità, così per dire, religiosa, che è tale in modo relativo, avendo valore soggettivo, e solo per chi, partendo da certi presupposti, accetta, senza discutere, le dottrine di una data chiesa, che egli, anche quando cadde in potere del s. Uffizio, anche quando « domandò umilmente perdono de li errori commessi » rispetto alla religione, e di essere lasciato libero, non manifestò mai alcun pentimento di essersi valso, senza limitazione alcuna, della « libertà di Spirito, » con cui combattè, senza darsi riposo, la filosofia d' Aristotile e la Peripatetica, la religione catto-

(1) *Spaccio d. b. t.* — II. p. 33, 36 e 76, *passim.*
(2) *Op. lat. conscr.* — I, II, p. 3-52.

lica e il papato; chè anzi dichiarò che, se fosse stato rilasciato libero, si sarebbe ritirato a Roma, « per ivi darse all'esercizio licterale e mostrar la sua virtù, e.... accapare forse alcuna lectura » (1).

E, in vero, io credo che nella Rinascenza non vi sia stato alcun altro pensatore, in cui l'autitesi fra la ragione e la fede, fra la scienza e la religione, fosse stato così stridente, come in G. Bruno; il quale, mettendo in rilievo quest' antinomia sostanziale, e la superiorità della verità scientifica sulla verità religiosa, svegliò le anime addormentate e preparò, meglio di qualsiasi altro, la libertà di discussione e di critica, non solo nelle ricerche scientifiche e filosofiche, ma anche nello studio storico, psicologico e filosofico delle religioni.

In quarto luogo, G. Bruno potè proclamarsi l' *excubitor* dell' età sua, perchè non rimase estraneo, e tanto meno indifferente, all'azione educatrice che veniva dalla Riforma. Che se egli, da filosofo, che contemplava la religione *sub specie aeternitatis*, si astenne dal far parte da qualsivoglia delle chiese protestanti; chè anzi, come si vide nel capitolo precedente, valutandole sotto l' aspetto pratico, le giudicò con tanta severità e spesso con acredine, non si può negare che egli fece suo il principio fondamentale del « libero esame, » nel senso più largo della parola, tesoreggiandolo, senza restrizione alcuna, non solo nell' interpretazione dei libri sacri, ma anche, ed era quello che gli premeva di più, nello studio della natura e nella costituzione della scienza e della filosofia.

È un fatto che il « libero esame » in lui diventò

---

(1) D. Berti — *Vita. di G. B. n.* — p. 397-8 ed. cit.

« libertà di Spirito, » (1), « philosophica libertas, » (2) diritto di « philosophice in philosophia libere opinari, suamque suam promere sententiam » (3), essendo convinto che l'intolleranza determina la « misanthropia » (4), cioè, il senso di repulsione, che gli ignoranti, quando sono fanatici, provano verso coloro che non seguano le loro opinioni, e che la « philanthropia » (5), invece, cioè il senso di simpatia che lega gli spiriti affini, nasce dalla tolleranza delle altrui opinioni e dalla critica oggettiva delle ricerche scientifiche e filosofiche.

Così si spiega perchè egli, ricordando le vicende della sua vita, faceva risaltare l' antitesi tra le condizioni d' Italia, donde dovette esulare, per le sue oneste ragioni e per il suo amore alla libertà di filosofare, e le condizioni di quei paesi della Germania, dove, grazie alla riforma luterana, si era proclamata « la libertà di Spirito » e si consentiva che chiunque se ne valesse nelle ricerche religiose, scientifiche e filosofiche (6).

I protestanti della Germania potevano esaltare i meriti dei loro principi e la gloria di Lutero, perchè li aveva liberati dall' obbedienza e dalla soggezione verso la chiesa romana; G. Bruno, invece, li esaltò alle stelle,

---

(1) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 189.

(2) *Or. Valed.* — I, I, p. 23.

(3) *Carm. Acrot.* — I, I, p. 57.

(4) *Or. Cons.* — I, I, p. 45; *Adv. art. math.* — I, III, p. 4.

(5) *Praef. in Trig. Sig.* — II, pars. II, p. 76.

(6) *Or. Cons.* — I, I. p. 32. « In mentem ergo... (Itale) revocato te a tua patria honestis tuis rationibus, atque studiis pro veritate exulem, hic — in Germania — civem. Ibi gulae et voracitati lupi Romani expositum, hic liberum. Ibi superstitioso cultui adstrictum, hic ad reformatiores ritus adhortatum ».

perchè colà, « fere bienni spatio » (1), grazie alla loro ospitalità, si era sentito « non exul, non coactus, non formidinis infernalis expunctus atque confossus aculei — del papato —, sed civis, liber, atque securus » (2).

Io credo, perciò, che, senza l'azione esercitata sul suo spirito, mentre si trovava in Germania, dalla tolleranza filosofica, che proveniva dalla Riforma, egli, che sapeva quanta intolleranza vi fosse, tra noi, in Italia, non avrebbe glorificato nè Lutero, che, come fu accennato, seppe inerme, più forte di Ercole, andare incontro al papato, l'orrendo nemico dei principi e dei re; (3) nè il duca di Braunswich, che « conculcavit, subjecit et domuit.... Superstitionem et Idolatriam, religione atque pietate » (4), e che recise il capo a quella nuova famigerata Gorgone...., cioè, a quel mostro della perversissima tirannide papale, dai crini di serpi, le cui lingue sono un blasfema contro Dio, la natura e gli uomini (5).

Nè, d'altra parte, avrebbe manifestato tanto odio per il papato: la « gula et voracitas lupi Romani » (6),

---

(1) *Or. Valed.* — I, I, p. 23.

(2) *Or. Con.* — I. I, p. 32 e 33 passim.

(3) *Or. Valed.* — I, I, p. 21. Vidisti, Lutere, lucem,... excitantem divinum spiritum audisti, praecipienti illi oboedisti, horrendo principibus atque regibus inimico inermis occuristi, verbo oppugnasti, obstitisti, restitisti, vicisti...

(4) *Or. Cons.* — I. I, p. 52.

(5) *Ibid.* — I, I, p. 53. — Caput illud Gorgonis recisum, cui pro crinibus venenosissimi angues implantantur, monstrum illud perversissimae Tyrannidis Papalis, cui supra capillorum numerum adsistunt et administrant universae contra Deum, naturam et homines blasphemae linguae: quaeque pessimo ignorantiae et nequitiae veneno mundum inficiunt.

(6) *Or. Cons.* — I, I, p. 32.

la « violenta tyrannis Tiberinae bestiae » (1), il « monstrum.... perversissimae Tyrannidis Papalis » (2), il « vicarius tyranni infernalis » (3), il « triceps Cerberus » (4), la « *vesania* monstruosa dal « blando vultu » (5); se non avesse notato che esso, così com'era nell'età sua, era una vera « facies Gorgonis perterrefaciens » (6), che pietrificava spiritualmente coloro che l'avvicinavano.

Ma l'essere stato accolto in Germania con la massima deferenza, non ostante che fosse « natione exterus, exul, transfuga, ludicrum fortunae, corpore pusillus, rerum possessione tenuis, favore destitutus, multitudinis odii pressus ».... (7); e l'avere trovato « in brevi labore diuturnam requiem, in levi dolore immensum gaudium, in angusto exilio patriam amplissimam » (8), fecero sì che egli sentisse il peso delle misere condizioni dei paesi, dove la Riforma non era riuscita a penetrare, e si proponesse di volere essere l'*excubitor* degli spiriti addormentati, convinto « che a coloro, a cui dal fato sono largiti doni migliori, e che non hanno sortito uno spirito del tutto sonnolento, sia possibile intuire il lume del vero, al di là di ogni grande difficoltà e di ogni arduo ostacolo, in qualunque modo esso si diffonda » (9).

(1) *ibid.* — p. 43.
(2) *ibid.* — p. 49.
(3) *Or. Val.* — I, I, p. 20.
(4) *Or. Val.* — I, I, p. 21.
(5) *De imm. et inn.* — I, II. lib. VIII, p. 289.
(6) *Or. Valed.* — I, I. p. 9.
(7) *Or. Valed.* — I, I, p. 22-3.
(8) *ibid.* p. 22.
(9) *Cam. Acrot.* — I, I, p. 59. — Porro quibus a fato meliora animo sunt elargita dona, quique omnino dormientem animum non sunt adepti, citra magnam difficultatem arduumquene gocium, licebit quaqneversum sese diffundens posse concipere lumen ».

E, in quinto luogo, finalmente, non si deve dimenticare che G. Bruno, in tanto riuscì ad essere il *philosophus novus* per eccellenza, tutto inteso a risvegliare le anime assopite, in quanto, oltre a far sue le speculazioni filosofiche, che, nella prima parte del '500, i suoi precursori avevano escogitate, con più o meno ardimento, contro gl' insegnamenti dei peripatetici e della chiesa romana, potè far tesoro non solo delle scoperte geografiche del Rinascimento, le quali avevano mutato in modo radicale la concezione che gli uomini fin allora si erano fatta della terra, ma anche delle scoperte astronomiche, che cominciavano a mutare la concezione tradizionale della finità della natura e del sistema geocentrico.

È un fatto che la filosofia naturalistica di G. Bruno non si può comprendere senza metterla in relazione con le scuole della Rinascenza, aristoteliche e platoniche, dalle quali, pur tuttavia, riuscì così dissona, perchè è l' espressione della più stridente antitesi. E, a maggior ragione, poi, essa non si può comprendere, se non si trovano i nessi genealogici che la legano alla filosofia degli *uomini nuovi,* i quali, anche quando egli non li abbia voluto riconoscere come tali, o li abbia citati raramente nelle sue opere, gli spianarono la via, per posare su fondamenti solidi il sistema delle sue dottrine (1).

Di F. Patrizi diede un giudizio rude, « chiamandolo « sterco di pedanti, » che ha « molto del bestiale e asino, » avendo imbrattati tanti quinterni con le sue « *Discussioni peripatetiche*, » perchè « non intese nè

(1) Gli accenni, in vero, sono troppo rari anche per Telesio, che disse uomo « giudiciosissimo », perchè « ebbe ingegno di far onorata guerra contro Aristotile » — *De la c. p. e u.* — I p. 196.

male nè bene Aristotile, sebbene l'avesse letto, riletto, cucito, scucito,.... non solo senza fatica, ma *etiam* con un grandissimo sprofitto » (1).

Di Pietro Ramo pronunziò un altro giudizio non meno duro, chiamandolo « arcipedante.... e poco savio, perchè non intese Aristotile » (2).

D' uno solo egli parlò sempre colla massima stima, quasi fosse il suo maestro: cioè, di Niccolò da Cusa, cui non trovò mai alcuno che gli fosse paragonabile — adsimilandus—, perchè « quanto minor est, tanto paucioribus est accessibilis » (3). E non senza ragione, perchè a questo filosofo, il quale, se non fosse stato prete, sarebbe riuscito superiore a Pitagora (4), egli fu debitore di molte sue dottrine metafisiche, fisiche e matematiche.

Lo stesso si deve dire delle scoperte geografiche, che avevano aperte le vie per le Indie orientali e occidentali, perchè sovvertirono non solo le cognizioni tramandateci dalla Bibbia e dalla filosofia tradizionale, ma fecero anche vedere quanti errori vi fossero nelle dottrine dogmatiche della chiesa romana.

Ebbene, G. Bruno, tenendo presenti queste scoperte, che, da quasi un secolo, si andavano facendo mediante i viaggi di navigazione, si rise delle principali leggende

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 195, *passim*.

(2) *ibid.* — 195-6.

(3) *Or. Valed.* — I, I. p. 17.

(4) *ibid.* p. 17. Huius ingenium si presbyteralis amictus non interturbasset, non Pythagorico par, sed Pythagorico longe superius agnoscerem, profiterer.

Del Cusano ne parlò nella *C. d. l. c.* — I, p. 63, 71; in *De. l. p. e. u.*—I, p. 252, 269; in *De l'inf. u. e m.*—I. p. 338-9; nello *Spaccio d. b. t.*—II. p. 139, dove espose più d'una dottrina, etc.

bibliche, come, per esempio, della « questione del diluvio », dichiarando che esso non potè essere generale, « perchè è impossibile che l' acqua del mare e fiumi possa li doi ambi emisferi ricoprire, anzi nè pure un medesimo citra ed oltre i tropici e l' equinoziale » (1).

Inoltre, partendo dal principio che « le generazioni degli uomini si trovano in diversi continenti non a modo, con cui si trovano tante altre specie d'animali, usciti dal materno grembo della natura, ma per forza di transfretazione, e virtù di navigazione, » (2) accettò l'opinione che il mondo fosse molto più antico di quanto fu creduto dagli Ebrei, « perchè *s'era* frescamente scoperta una nuova parte della terra — l' *America, ignota al Dio biblico!* — , che chiamano nuovo mondo, dove hanno memoriali di dieci mila anni e più » (3).

E non meno grande fu l' influsso che esercitarono sull' animo suo le scoperte astronomiche, fattesi nel secolo XVI, le quali gli servirono non solo per combattere la teoria geocentrica, sostenuta da Aristotile, da Tolomeo e accettata poi dalla Chiesa, sostituendovi la teoria eliocentrica, ma anche per dimostrare l' infinità dei sistemi solari, « la quale excussit somnium de finitate universi, et subivit somnium infinitatis extra mundum lucis. » (4).

Di qui quel suo senso di ammirazione, oltre che per il Cusano, che aveva preparato la dimostrazione della teoria eliocentrica, anche per Copernico, il quale, pur

---

(1) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 189.

(2) *ibid. loc. cit.*

(3) *ibid. loc. cit.*

(4) *De imm. et inn.* — VIII, c. IV.

avendola, per il primo, esposta sotto forma d' ipotesi, a dire di G. Bruno, « scoprì più lui, in due soli capitoli del suo opuscolo — *De revolutionibus orbium coelestium* 1543 —, che non Aristotile, e nè meno tutti i Peripatetici in tutte le loro contemplazioni delle cose naturali » (1).

E non ebbe meno ammirazione per Palingenio, il quale, contro l' opinione del volgo dei peripatetici, espose verità maravigliose sulla dimensione dell' universo, sulla sostanza delle stelle, sulla natura della luce, sull'abitazione degli astri e sul moto delle sfere celesti (2).

E, finalmente, volendo completare questo elenco, che illumina le relazioni spirituali, intercorse fra il pensiero di G. Bruno e quello dei suoi precursori, bisogna tenere conto almeno di due altri scrittori, cioè, del Fracastoro e del Tansillo.

Il primo — 1483—1553 —, che è uno dei personaggi principali dei dialoghi *De l' infinito universo e mondi*, gli dovette ispirare parecchie dottrine, fra le quali quella che l' orbita apparente del sole attorno alla terra è una

---

(1) *Or. Valed.* — I, I, p. 17. Plus ille invenitur intellexisse in duobus capitibus, quam Aristoteles, et omnes Peripatetici in universa eorum naturali contemplatione. »

Di Copernico nè parlò nella *Proemiale epist.* della *C. d. l. c.*— I, p. 6, 7; 18; ma ne fece l' apoteosi nel *De imm. et inn.* — I, II, lib. III, c. IX, p. 380 *e seg.;* c. X. p. 389 e seg.

(2) *Or. Val.* — I. I, p. 17.

Quam sublimem ingenium promere credetis Palingenium in illo suo humi repente poëmate ? quam mira, supra vulgi opinionem verissima, protulit ille de dimensione universi, substantia stellarum, natura lucis, orbium incolatu et anima sphaerarum ?

Di Palingenio ne parlò nel *De imm. et inn.* — I. II, lib. VIII. c. II, p. 292; c. IV. p. 295, 296, 298; c. VII, p. 307, dove, come vedremo più avanti, o accetta o critica le dottrine.

spirale, e quella che nei corpi celesti avvengono gli stessi mutamenti che nella terra (1).

Del secondo,—1510—1568—che è uno dei personaggi principali dei dialoghi *De gli eroici furori*, G. Bruno fu, come si disse, un ammiratore, e però le opere di questo poeta gli furono tanto familiari, che spesso ne citava, o parafrasava, o imitava, o illustrava i versi (2).

E non ho fatto altro che mettere in luce le relazioni, che G. Bruno ebbe con gli spiriti più notevoli del suo tempo (3) e che gli aprirono la mente alla concezione di una nuova filosofia, atta a risvegliare le anime addormentate.

Ora, basti pensare a tutto questo, per comprendere come questo pensatore, ribellandosi, per necessità di cose, tanto all'autorità dispotica della chiesa romana, che impediva ogni « libero esame », anche nell' interpretazione di quel gran libro, che è la natura, quanto a quella della filosofia tradizionale, la quale non vedeva di là dalle opere di Aristotile, preferisse far da sè, anche a rischio di restare solo, e senza alcuna guida, nella ricerca della verità, anzichè averne una cattiva e di tentare da solo la via che lo doveva condurre alle fonte, da cui scaturisce il vero (4).

---

(1) Di questo pensatore, che, oltre al poema *Syphilis*, scrisse anche un libro d' astronomia — *Homocentrica* — e uno *De magia physica*, G. B. ne parlò anche nel *De imm. et inn.* — I, II, 51-52.

Per le relazioni tra questi due pensatori v. F. Tocco. — *Le opere latine di G. B.*; e *Le fonti più recenti di G. B.*

(2) Per le relazioni tra G. Bruno e il Tansillo, vedi Spampanato. — *Bruno e Nola.*

(3) Chi ne voglia sapere di più, non ha da far altro che ricorrere alle opere critiche di F. Tocco, già citate più volte.

(4) huc omni duce spoliatus ibo. Melius inveniam viam, quam quaero, solus. — *De progr. et lampa. Ven. Log.*—II, *pars.* II, p. 6.

E se vi sia riuscito, tanto da dirsi l'*excubitor dormitantium animorum,* si vedrà nel corso di questo lavoro.

X.

Lo spirito critico di G. Bruno, il « fastidito », « accademico di nulla accademia » e le condizioni letterarie del '500.

Quando si parla di G. Bruno, io credo che i più intendano riferirsi al filosofo novatore, all'avversario cosciente del « principe dei Peripatetici, » all'*excubitor animorum dormitantium,* lottatore instancabile contro gli assonnatori, laici ed ecclesiastici, che, per effettuire i suoi ardimenti, finì martire dell'intolleranza della chiesa romana; ma io credo che essi siano molto lontani dal sospettare che G. Bruno, oltre ad essere stato un pensatore di primo ordine, fu anche un letterato di meriti non comuni e sopratutto un critico, come non se ne trova un altro, simile a lui, nel '500.

La ragione è che la popolarità di questo pensatore a noi è arrivata attraverso la critica filosofica e le commemorazioni, o accademiche o popolari, in cui non si è fatto altro che studiare, criticare, raffrontare le sue speculazioni filosofiche, teologiche, cosmologiche, astronomiche, biologiche, psicologiche, logiche, gnoseologiche, morali e sociali, come si possono ricavare dalle sue opere italiane e latine, senza dare alcun valore, o dandovene uno minimo, alla cultura letteraria e tanto meno alle idee critiche, possedute dal medesimo.

E così è venuta fuori una figura di G. Bruno incompleta, direi, anzi, dimezzata, perchè, secondo me,

la conoscenza del valore letterario e critico di questo pensatore è necessaria non meno di quella che si riferisce alle sue dottrine filosofiche.

A me sembra, in vero, che lo studio della mente di G. Bruno, fatto sotto questo duplice aspetto, letterario e filosofico, sia necessario, ove si voglia delineare in tutta la sua interezza la figura poliedrica di questo pensatore, perchè è tutta d'un pezzo e serba gli stessi caratteri, da qualunque lato si esamini; e però, per formarci un concetto chiaro e adeguato di quello che fu Giordano Bruno nell'età in cui fiorì, bisogna osservarlo da tutti i lati.

Questo è il proposito, che io mi sono proposto in questo lavoro; e però, dopo avere messo in luce, nel capitolo precedente, come G. Bruno proclamasse il suo spirito di ribellione contro la filosofia tradizionale, ora, prima di penetrare *a dentro alle segrete cose* delle sue speculazioni filosofiche, ho creduto opportuno far rilevare come questo pensatore mostrasse uno spirito di novità non meno ardito, di fronte alla cultura letteraria, ma convenzionale, dell'età sua.

Con questo non intendo dire che egli, studiato sotto questo nuovo aspetto, si fosse formato da sè solo, quasi non avesse preso nulla dall'ambiente storico e sociale in cui si svolse; perchè un'ipotesi di siffatta specie sarebbe illogica e assurda quanto mai. Ben altro: perchè, come, senza la filosofia tradizionale, greca, latina, scolastica e peripatetica, e senza la filosofia della Rinascenza, non si comprenderebbe un G. Bruno proclamatore della « libertà di Spirito, » e sopratutto *excubitor animorum dormitantium*, — il che fu esaminato più sopra a sufficienza,—così, senza le condizioni speciali della cultura italiana del '400 e specialmente del '500,

non ci potremmo dare ragione nè dello stile, nè della forma, nè del contenuto delle opere letterarie di questo scrittore, nè del suo spirito critico, ora satirico, ora ironico, ora burlesco, ora sarcastico, come ne fanno testimonianza le sue opere, non tanto quelle latine, quanto quelle italiane.

Già, a tenere presente che ogni scrittore, letterato o filosofo, pedante o anche novatore, non cessa mai di essere un prodotto del *clima storico,* in cui nasce e fiorisce, prima di diventare un produttore o meglio un trasformatore, più o meno radicale, non si richiede, parmi, molta difficoltà per comprendere come G. Bruno, anche sotto questo aspetto, non abbia potuto fare a meno di risentire dell' ambiente in cui nacque e si formò. Ora, se si pensi che il *clima storico,* vale a dire l' ambiente, in cui fiorisce uno scrittore, considerato sotto qualsiasi lato, anche sotto quello letterario o scientifico, filosofico o religioso, è rappresentato da un ammasso di errori e di verità, di aberrazioni e di credenze ritenute vere, di virtù e di vizj, di pervertimenti e di regole assiomatiche, di entusiasmi e di pregiudizj; non c' è da fare alcuna maraviglia se io dico che G. Brnno, considerato come letterato e come pensatore, non sia stato immune, nè poteva esserlo, dagli errori e dai difetti che furono così comuni agli scrittori della sua età, e coi quali deve essere messo in raffronto, se si vuole valutare imparzialmente l' opera sua.

A me pare, infatti, che questo debba essere il metodo da seguirsi dal critico, che voglia giudicare d'uno scrittore qualsiasi, se desidera che l' opera di costui sia valutata, non secondo le idee d'oggi, ma secondo le idee del tempo in cui quegli visse. E però io mi sono pro-

posto « di studiare G. Bruno in relazione alla cultura del suo tempo; segnatamente alla cultura, in mezzo a cui egli crebbe, e di cui portò sempre impresso lo stampo nella mente; *perchè* a questo modo soltanto è dato comprenderlo in tutta la pienezza dei particolari » (1).

In vero, se si studiano le sue opere, italiane e latine, letterarie e filosofiche, sotto l'aspetto della forma e del contenuto, si rileva subito che esse risentono delle condizioni dei tempi in cui furono concepite; di modo chè, a volerle giudicare imparzialmente, non solo non bisogna distaccarle dall'ambiente, cui appartengono, ma anzi bisogna metterle in relazione con esso, per istabilire se esse abbiano segnato un progresso ovvero un regresso, di fronte a tante altre, e per trovare, nell'uno o nell'altro caso, i nessi genealogici, che le collegano con le opere di scrittori che vissero poco prima o poco dopo.

Così si può spiegare come G. Bruno, che, si può dire, visse in un periodo di transizione, tra il '500 e il '600, risenta dell'uno e dell'altro secolo, come si può rilevare, leggendo le opere sue, italiane e latine, letterarie o filosofiche, le quali ci dicono che chi voglia farsi un giudizio completo ed esauriente di questo pensatore, deve studiarne tutte le parti, o meglio tutte le facce, giacchè la vita d'un uomo è più o meno complessa e multilaterale, per vedere quali di esse si presentino ancora piene di vitalità e quali, invece, sieno morte.

Ora, chi conosce la storia della nostra letteratura,

---

(1) F. Fiorentino — *Dialoghi morali di G. B.* — *Giornale nap. di filos. e lett., di scienze morali e politiche* — v. VII, f. 19, p. 40 Napoli, 1882.

sa che, nell'età di G. Bruno, e propriamente sul finire del secolo d'oro, che, com'è noto, si chiuse col '500, le condizioni letterarie della nostra Italia presentano tutti i sintomi di quel decadimento, che raggiunse il suo colmo nel secolo seguente, cioè, nel '600, in cui prima il *marinismo* pervertì il gusto artistico, con la disarmonia tra la forma e il contenuto, e poi *l' Arcadia* fece rimbambinire gli scrittori, poeti e prosatori,

« *andando* dietro al piccioletto verso ».

È vero che questo fu il secolo d'oro della nostra letteratura, nella pittura, nella scultura, nell' architettura, nell' epica, nell' epopea, nella prosa storica e politica; ma è anche vero che in esso si sente l'esaurimento d'ogni nostra energia materiale e spirituale, i cui sintomi diventarono molto visibili nella seconda parte del secolo.

Il decadimento letterario del '500 è sopratutto visibile in due fatti:

In primo luogo, negli studi classici, non tanto greci, quanto piuttosto latini, e sopratutto in quelli filologici e grammaticali, dove venne meno ogni genialità; sicchè, mentre nel secolo precedente, questi studi avevano determinato l' *humanitas*, e per essa la *philanthropia,* educando lo spirito umano al culto dell' arte pagana, da cui era emanata quella religione naturalistica, che aveva liberato l' anima umana dall' ascetismo e dal misticismo medievale; ora, invece, venuti meno quasi tutti gl'interpreti geniali, che nel '400 sentivano, pensavano e scrivevano col gusto e con lo spirito degli scrittori greci e latini, erano seguiti i filologi gretti, senz' anima e senza senso d' arte, i quali, come

la maggior parte dei professori di lingue classiche delle scuole secondarie e superiori dei nostri giorni, avevano immiserito lo studio della cultura se non greca, di quella latina, con le quisquilie grammaticali e le *quaestiunculae* filologiche.

In secondo luogo, questo decadimento letterario fu più che mai visibile nella prosa e specialmeute nella poesia, perchè, a misura che ci avviciniamo al '600 l' una e l' altra perdono la semplicità dei pensieri e la robustezza del contenuto, mentre fanno pompa d'una forma leziosa e studiata, che è la prova più chiara dell' immiserimento dell'ingegno dei nostri scrittori.

È un fatto che la lirica di questo secolo non ebbe una figura propria, perchè i cultori di essa, privi, quasi tutti, di originalità, intesero ad imitare il Petrarca, al quale toccò in quel genere di poesia la stessa fortuna che Aristotile aveva avuta nella filosofia, tanto che si può dire che anche lui fosse diventato « il maestro di color che sanno », essendo stato elevato a modello da quella scuola di imitatori, che, dal suo nome, si dissero petrarchisti.

Lo stesso si può dire della drammatica, la quale, tra noi, sin dal suo primo nascere, sorse, tanto nella tragedia, quanto nella commedia, senz' originalità, dallo spirito d' imitazione del teatro greco e latino. E però non si può ricordare una sola tragedia, che abbia una impronta propria, da cui si rilevi il *pathos* del popolo

---

(1) Infatti, il Trissino imitò nella *Sofonisba* l'*Alceste* di Euripide e l' *Antigone* di Sofocle ; il Rucellai nella *Rosmunda,* l' *Antigone* di Sofocle, e nell' *Oreste* l' *Ifigenia in Tauride* di Euripide; il Marchetti nella *Tullia,* l' *Elettra* di Sofocle, e le *Coefere* di Eschilo ; il Giraldi nell' *Orbecche*, il *Tieste* di Seneca.

italiano di quel tempo; e della commedia, se si eccettui la *Mandragora* del Machiavelli, che ha personalità propria, come la figura dello scrittore che la modellò, si può dire che non se ne trovi un'altra, che le possa stare alla pari, prima del *Candelaio* di G. Bruno.

Ebbene, delineate, quantunque in un modo così rapido e sommario, le condizioni dell' ambiente letterario in cui fiorì G. Bruno, parmi che non si debba incontrare alcuna difficoltà, per determinare il posto, che, sotto questo nuovo aspetto, egli occupa nella storia della nostra letteratura.

In realtà, se si consideri che l' uomo di carattere è tutto d' un pezzo, e che l' impronta di esso è sempre visibile nel sistema dei suoi pensieri e nel complesso delle sue azioni, insomma, in tutte le manifestazioni della sua vita, teoretica e pratica, ci dobbiamo aspettare che uno spirito della fatta di G. Bruno, che vuole essere novatore, cioè, originale, sapendo di potervi riuscire, debba conservare quest'impronta in tutte le sue opere, non solo filosofiche, ma anche letterarie.

Ed è proprio così. Come nella filosofia fu l'avversario sistematico, anzi il dispregiatore degl' imitatori, che non vedevano, non pensavano e non ragionavano se non che con la mente degli altri; così nella letteratura, latina o italiana, fu un polemista duro, tenace, contro gli spiriti inetti dei pedanti e degli imitatori servili. Là erano i Peripatetici, cioè, i cultori fanatici dell'idolatria dell' autorità di Aristotile; qui, invece, sono i grecisti, i latinisti, i grammatici, i filologi, ma sopratutto i prosatori e i poeti petrarchisti, privi di sincerità, adoratori del convenzionalismo nell' arte e nella vita e incapaci di elevarsi di là dall' « amore volgare, animale

e bestiale »....., « quali son coloro ch'han poetato a' nostri tempi delle lodi » su dei futili argomenti (1).

Di modo chè chi voglia valutare i meriti letterari e filosofici di G. Bruno, bisogna che metta in relazione questo scrittore con le condizioni del secolo in cui visse e che ne esamini le opere sotto l'aspetto critico, non solo distruttivo, ma anche sotto quello ricostruttivo.

Sotto il primo lato, io credo che nessun altro scrittore, come lui, sia stato così aspro e battagliero, nella critica, se si eccettui il Boccalini nel '600 e il Baretti nel '700.

E però tutte le sue opere, latine o italiane, sono piene di acredine, e, quasi sempre, non senza ragione, contro quegli scrittori che erano dominati dallo spirito d'imitazione. Già, per un novatore della fatta di G. Bruno, che non aveva idolatria per nessuno; che voleva essere originale in tutto, nella filosofia e nell'arte, nella forma e nel contenuto delle sue concezioni speculative e letterarie, l'imitazione doveva sapere di pedanteria.

E, infatti, se egli si mostrò sempre un avversario sarcastico, spesso feroce, degli aristotelici nella filosofia, dei filologi nella letteratura classica e dei petrarchisti nella poesia lirica, la ragione fu sempre la stessa: il suo disprezzo, anzi, il suo odio contro i pedanti, cioè contro gli spiriti fatui, vani, servili, i quali, essendo incapaci di affermare la loro personalità in qualsiasi manifestazione della vita intellettuale, non sapevano fare altro che seguire passivamente le orme dei loro predecessori anche negli errori, anche nei pregiudizi,

(1) *De gli e. f.* — II, p. 293.

anche nelle aberrazioni, in cui quest' ultimi per caso fossero incorsi.

Così si spiega perchè, parlando di questi scrittori servili, che pensavano più ad acquistare erudizione anzichè dottrina, più a citare l' opinione di questo o di quel pensatore, anzichè a formarsene una propria, G. Bruno li chiamasse « sordidi, mercenari ingegni, che, poco o niente solleciti circa la verità, si contentano saper secondo che comunemente è stimato il sapere; amici poco di vera sapienza, ma bramosi di fama,...... vaghi di apparire, — *dotti* —, poco curiosi di esser *tali* (1).

Messo in relazione a questi scrittori, che rappresentano sempre quella tradizione e quel principio d' autorità, cioè, quella negazione dello « spiritò di libertà » che G. Bruno odiava sistematicamente, ma sempre a ragion veduta, si rileva subito quell' antitesi inconciliabile, che fu fatta notare nel capitolo precedente, tra la filosofia tradizionale e la filosofia nova. E la ragione è sempre la stessa.

In vero, se in G. Bruno si esamina il filosofo novatore, e si mette in relazione con quei pensatori del suo tempo, che non vedevano di là da Aristotile, subito ci si para dinanzi da una parte la sua figura originale e vigorosa, e dall' altra le sagome piccole ed evanescenti dei pedanti, cioè, degli aristotelici, che egli burla o disprezza senza pietà o ritegno.

Egli notava che spesso questi aristotelici ci tenevano a dirsi tali, credendo di farsene un merito, mentre, poi, o non avevano mai studiato Aristotile, o l'avevano letto chi sa come, senza averlo compreso. E questi erano i più

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 384.

fanatici. « Così a punto molti sono Peripatetici, che s'adirano se scaldano, o s' imbraggiano per Aristotele, vogliono difendere la dottrina di Aristotele, son inimici di quei che non sono amici d' Aristotele, vogliono vivere e morire per Aristotele, i quali non intendono nè anche quel che significano i titoli dei libri d' Aristotele (1).

Ora, questa idolatria per Aristotele e queste controversie, sorte, non per difendere la verità vera, ma per sostenere l' opinione di uno, fosse anche Aristotele, G. Bruno, come vedemmo nel capitolo precedente, le considerò come un prodotto della pazzia dei pedanti, perchè, se avessero considerato che, « come è la vicissitudine de l' altre cose, cossì *è* non meno de le opinioni.... *avrebbero scoperto che* tanto è aver riguardo alle filosofie per la loro antiquità, quanto voler decidere se fu prima il giorno o la notte. *Mentre* quello..., al che doviamo fissar l' occhio de la considerazione, è si noi siamo nel giorno, e la luce de la verità è sopra al nostro orizzonte; si siamo noi in tenebre, o ver essi — i peripatetici—; ed in conclusione, si noi che damo principio a rinovar l' antica filosofia, siamo ne la mattina per dar fine a la notte, o pur ne la sera per donar fine al giorno. » (2)

Se, poi, in G. Bruno, si esamina il pensatore, che, pur non potendo dirsi un cultore dell' umanesimo, fu, non di meno, un conoscitore non incolto della filosofia greca e latina, si vede subito che la sua figura sta severa, come un giudice inesorabile, di fronte ad altri pedanti, cioè ai grammatici e ai filologi gretti, di cui si rise o con lo scherno o con l' ironia.

---

(1) *Cena d. l. c.* — I, p. 30.
(1) *C. de l. c.* — I, p. 30

« Vedrete — dice nel *Proprologo* al *Candelaio* — un instaurator di quel Lazio antiquo, un emulator demostenico, un che ti suscita Tullio dal più profondo e tenebroso centro, concinitor di gesti de gli eroi... Eccovi un di compositor di libri bene meriti di republica, postillatori, glosatori, construttori metodici, additori, scoliatori, traduttori, interpreti, compendiarii, dialecticari novelli, apparitori con una grammatica nova, un dizionario novo, un *Lexicon,* una *Varia Lectio,* un approvatore d' autori, un approvato autentico, con epigrammi greci, ebrei, latini, italiani, spagnuoli, francesi, posti in *fronte libri!* » (1)

Per un pensatore della fatta di G. Bruno, che si era prefisso di rinnovellare la vita spirituale, non con gli studi grammaticali, ma con quelli filosofici, non con le discussioni lessicografiche, ma con le ricerche speculative, atte a risvegliare le anime addormentate, tutti gli studi, che non avessero questo scopo, dovevano sembrare non solo inutili, ma anche dannosi, perchè immiserivano lo spirito e l' abituavano a vivere quasi in ozio. E però, parlando, in tono ironico, « di queste persone dotte e literate », « non pare a noi — egli diceva — che in casa de l' Ocio si stia in ocio, quanto alla vita contemplativa, dove non mancano grammatici che disputino di che è stato prima, il nome o il verbo »? « Perchè l' adiettivo accade che si pona avanti e appresso al sostantivo? Onde ne la dizione alcuna copula, quale, *verbi gratia, et,* si pone innanzi ed alcun'altra, quale, per esempio, *que,* si pone a dietro? » (2).

(1) *ibid.* — 24-5.
(2) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 150.

Ed egli, in tono sarcastico, diceva: « *O tempora, o mores!* Quanti son rari quei che intendono la natura dei participi, degli avverbi, delle coniunctioni! Quanto tempo è scorso, che non s'è trovato la raggione e vera causa, per cui l'adiettivo deve concordare col sostantivo, il relativo con l'antecedente deve coire, e con che regola ora si pone avanti, ora addietro de l'orazione... »! (1)

E tuttavia c'erano allora tanti ammiratori di questi pedanti, cui era necessario « piegar le ginocchia, chinar il capo, convertere gli occhi ed alzar le mani, suspirar, lacrimar, esclamare e domandar mercede ». (2)

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 162.

(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 163. Ecco, egli diceva, deridendoli: « a voi raccomandiamo la nostra prosa, sottomettemo le nostre muse, premisse, subsunzioni, digressioni, parentesi, applicazioni, clausule, periodi, costruzioni, adiettivazioni, epitetismi. O voi, soavissimi aquarioli, che con le belle eleganziucchie ne furate l'animo, ne legate il core, ne fascinate la mente; riferite a buon consiglio i nostri barbarismi, date di punta ai nostri solecismi,... fate eunuchi gli nostri macrologi, rappezzate le nostre eclipsi, affrenate gli nostri taftologi, moderate le nostre acrilogie, condonate a nostre ecrilogie, iscusate i nostri perissologi, perdonate ai nostri cacocefati ». *De l. c. p. e u.* — I, p. 164. Di questi microcefali, « ignoranti e ignobilmente occupati », — *ibid.*, pagina 163 — veri sofisti della parola, che si atteggiavano « a maestri e donni », senza saper nulla di profondo e di utile, ne fece una sarcastica descrizione nel *De tripl. m. et m.* — I, III, c. I, p. 236: « Sic inviolabilis philosophiae simplicitatem librorum et commentationum multiplicatione, superstitiosis variisque quibusdam excursionibus atque quaestionibus, nec non demonstrationum supervacanearum novitate, pro ingenii ostentatione sophistae diu ante nos. Quibus deinde ad nostra tempora praesumptuosorum et arrogantissimorum diluvium successit, qui recitatis e fonte

(segue)

Ciò che però egli non fece mai; che anzi li pose sempre in caricatura.

La stessa avversione ebbe per i cultori di filologia greca.

Che nel '500, parte per opera dell' Accademia dei Filelleni, fondata da Aldo Manuzio, a Venezia; parte per opera dello Studio di Padova e di Bologna; parte per la protezione di Leone X, concessa agli studi classici, e specialmente allo stesso Aldo Manuzio, questa cultura filologica riuscisse utile alla conoscenza diretta delle opere poetiche, storiche e filosofiche, non v' ha dubbio, sebbene si cominciasse a perdere di vista l' ideale che aveva animato gli umanisti del '400; e però la cultura della lingua greca fece un gran progresso, come ne fanno fede l'Egnazio, il Carteromaco, il Musuro, il Leonico, il Bombasio, il Bocchi, il Leoniceno etc., che, si possono dire degni continuatori dell' Argiropulo, del Calcondila, del Lascaris, del Pletone, del Ficino etc.

Ebbene, G. Bruno non ebbe nessuna ammirazione per questi cultori della lingua greca, o perchè non ne vedesse l' utilità, persuaso che gli studi filologici, quando non siano illuminati da profondità di pensiero, sono un perditempo e abituano a fare il pedante, o perchè, come

---

(*cont.*)
Graecorum textibus, synopsibus, erotematibus, enchiridiis, spicilegiis, thesauris, ad Ciceronis et veri Latii amussim interpretationibus, variis (cum originalium falsificatione, ut aliquid inde noviter sibi cudendum pro literario specimine conquirerent) lectionibus, ut novarum de legitimo textu regione e adiecto protoplastes et archimandritae asinorum patres censerentur, innumerabilibus tabulis, lexiconibus, item isagogiis, id est introductoriis, si dicere mavis, exclusoriis, in extremam confusionem perduxerunt.

vedemmo nel capitolo precedente, ignorando la lingua greca, (1) credeva che la conoscenza di essa non fosse necessaria, tanto più che non attribuiva alcun valore alla tradizione, o gliene attribuiva uno molto relativo.

Certo, in questo suo disprezzo per la cultura classica greca c' è della esagerazione, sia perchè la conoscenza d' una lingua ci mette in grado di potere comprendere direttamente la letteratura del popolo che la parlò o che la parla tuttora, sia perchè la tradizione, fosse anche costituita tutta di errori, merita di essere studiata, come fece il Vico, perchè fa parte della storia del pensiero; e si sa che il vero è sempre rampollato dall'errore, il sapere scientifico da quello empirico o volgare.

Ma se si pensi che i filologi greci del '500 spesso snaturarono il loro ufficio con logomachie futili, in ciò non punto diversi dai molti professori dei nostri giorni, che paiono nati a posta per far odiare lo studio della lingua greca dagli alunni delle scuole secondarie e universitarie, io credo che G. Bruno non avesse poi tutti i torti a farne la caricatura.

Ad uno spirito, come il suo, educato a pensare e a far pensare, doveva parere abbastanza risibile che ci fossero dei filologi, — dei dialettici, egli diceva — « che inquireno, se Crisaorio (?), che fu discepolo di Porfirio, aveva bocca d'oro per natura o per riputazione, o solamente per nomenclatura; se la *Periermeneia* (2) deve passar avanti o venir appresso, o pur, *ad libitum*, mettersi innanzi o a dietro delle *Categorie* (3) etc. » (4)

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 193-4.
(2) *Uno dei libri logici di Aristotile, il primo dell' Organon.*
(3) *Un altro dei libri logici o dell' Org. di Arist.*
(4) *Spaccio d. b. t.* — II. p. 150 - 1.

Questi « literati », che, « a forza o a buona voglia, e parlando e scrivendo, facevano venir a proposito un versetto d' Omero, d' Esiodo, un stracciolin di *Plato* o *Demosthenes* greco »; « che si mostravano con quella sua prosopopeia, con quell' incesso gravigrado, busto ritto, testa salda ed occhi in atto di una modesta altiera circum spezione », era giusto che fossero « consecrati all' immortalità, come benefattori del presente seculo e futuri, obligati per questo a dedicarli statue e colossi nei mediterranei mari e nell' oceano ed altri luoghi inabitabili de la terra »! (1)

Peggio ancora fu la sua disistima per la filologia latina, perchè il '500, paragonato al '400, senza dubbio, segna un regresso molto sensibile in questo campo di studi. È, infatti, in essi non vi furono più i Valla, i Filelfi, i Guarini, i Bracciolini, i Barzizza etc., mentre si acuirono le polemiche, le quali, cominciate nel '400, sulla disputa stilistica, per decidere se dovesse preferirsi Cicerone, come voleva Barzizza e il Bracciolini, o Quintiliano, come voleva il Valla, continuarono più accanite nel '500, quando al « ciceronianismo », sostenuto dal Cortese, da Leone X, dal Bembo e dal Sadoleto, che non vedevano salute fuori di Cicerone, si oppose l' « eclettismo » sostenuto dal Poliziano, da Pico della Mirandola, da Battista Pio etc., pei quali erano « latinissimi » tutti gli scrittori da Plauto a Boezio.

Ebbene, quest' umanesimo, che si consumava in polemiche, spesso risibili, per una questione di pura forma, e « che correva dietro ad una larva di ideale

---

(1) *Candelaio* — III, p. 25-6.

bellezza stilistica » (1), fu la causa per cui G. Bruno considerasse disutili gli studi filologici, trattati da quegli addormentatori dello spirito, che sono stati sempre gli spulciatori degli scrittori classici, i quali, invece d' infondere nell'animo dei giovani il senso dell' arte, di cui furono dotati in sommo grado gli scrittori greci e latini, hanno pensato a mortificare lo spirito di essi, con delle discussioni non meno oziose e risibili di quelle dei Peripatetici, come per esempio, quelle fatte per sapere « chi *fosse* a cui legitimamente deve riferirsi il libro della *Priapea*, *se* il Maron mantuano, o pure il sulmonese Nasone » (2).

Ora, tutti questi umanisti, sia perchè coltivassero più la forma che il contenuto delle letterature classiche, sia perchè, come oggi, erano avversari degli studi filosofici, che posponevano a quelli filologici, non incontrarono mai il favore di G. Bruno. Ed egli ne aveva visti « i frutti in Inghilterra », nelle cui università non aveva incontrato che « dottori in grammatica », ne' quali, « in la felice patria, regna una costellazione di pedantesca ostinatissima ignoranza e presunzione mista con una rustica incivilità, che farebbe prevaricar la pazienza di Giobbe » (3).

---

(1) v. F. Flamini. *Il Cinquecento* — p. 97-8 — *in. St. let. d'It.* ed. cit.

(2) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 150. E il tenore di queste grette aride e inutili questioni era così disprezzato da G. Bruno, che chiamò « pedanteggiare » il far lezioni, secondo i professori del '500. — v. *De gli e. f.* — II, p. 398.

(3) *C. d. l. c.* — I, p. 96. Tanto più che egli, contrariamente a quanto si trova scritto nella *C. d. l. c.* — p. 96-7, a causa dell'ostilità di questi grammatici, pare che non abbia potuto dettar alcun corso di lezioni, cui fa cenno, nell' Università di Oxford.

Del resto, non si deve dimenticare che il '500 è anche il secolo della poesia *maccheronea*, la quale, chi ben vi sappia leggere, fu una parodia mirabile, più o meno sarcastica, non solo dell' epopea romanzesca, sulla quale essa calò la pietra sepolcrale, in un'epoca, in cui l'Italia non aveva più alcun ideale, e in una nazione, come la nostra, che non aveva avuto nessun ciclo cavalleresco—, ma anche dell'*eleganze stilistiche*, che formavano l'occupazione giornaliera degli studi e delle polemiche dei grammatici e dei filologi, ciceroniani e anticiceroniani.

Nessuno meglio di Teofilo Folengo poteva mettere in burla non solo lo spirito cavalleresco dell'Italia del '500, diventato materia di diletto nelle Corti oziose e corrotte, ma anche la lingua latina, e propriamente la forma epica virgiliana, (1) ridendosi anche della finzione teologica dell' oltretomba, in un secolo d' irreligione e di ipocrisia, sferzando tutti, ecclesiastici e laici, poeti e filosofi, (2) tutti dediti a godere.

Ora, G. Bruno conobbe la *maccheronea* di questo « spirito bizzarro », e però lo ebbe a citare più volte nelle sue opere (3).

E non meno severo fu nel giudicare la prosa e la poesia lirica del '500, in un' età, in cui si era perduta l'originalità e sopra tutto la sincerità dell' espressione dei sentimenti, non facendosi altro che cucire pedantescamente la fraseologia del Petrarca, velando con essa ora la povertà delle imagini, ora la stranezza dei pensieri, ricercati e studiati.

---

(1) v. il « *Baldus*, » poema maccheronico.

(2) v. il « *Caos* » del *Triperuno*, altro soprannome di T. F.

(3) *C. d. l. c.* — I, p. 41.

« Il Petrarca fu l'idolo, a cui si preostassero i rimatari di quel secolo, e il modello su cui si studiarono di formarsi: ogni voce, ogni sillaba, da lui usata, era oggetto di ammirazione, onde ebbero origine i tanti commenti e le lezioni e le dissertazioni sul Canzoniere del poeta di Laura, le quali al presente divennero pascolo dei sorci e delle tignuole » (1).

Ebbene, G. Bruno nutrì per Petrarca, « il nuovo maestro di color che sanno » pei lirici dell' età sua, la stessa avversione che per Aristotile.

Se fosse stato vero poeta, per come fu filosofo, son sicuro che avrebbe detto di sè di voler essere il rinnovatore della poesia lirica, l' *excubitor musarum dormitantium.* Ma, non ostante che non lo fosse, — perchè, come vedremo, G. Bruno si può dire a pena un rimatore — è certo che, come critico, non mostrò alcuna simpatia per il Petrarca. Ne è una prova il poco rispetto con cui ne ebbe sempre a parlare: Bonifazio nel *Candelaio* attribuisce « la fiamma d' amore, onde si sentiva acceso », al mese di aprile, perchè « in questo mese s' innamorò il Petrarca, e gli asini anch'essi cominciano a rizzar la coda » (2).

E nell'argomento dei dialoghi *De gli eroici furori* non ebbe alcuna riluttanza a dichiarare che se si voleva « adattare a defendere per nobile l' ingegno di quel poeta tosco, che si mostrò tanto spasimare alle rive di Sorga per una di Valchiusa » e non voleva « dire che era stato un pazzo da catena », « doveva darsi a credere e forzarsi di persuadere ad altri, che lui, —

(1) Tiraboschi — *Storia della lett. ital.* — VII, lib. III, c. 3.
(2) *Candelaio* — III, p. 34; v. anche a p. 45.

il Petrarca — per non aver ingegno, atto a cose migliori, volse studiosamente nudrir quella melancolea, per celebrar non meno il proprio ingegno su quella matassa, con esplicar gli affetti d'un ostinato amor volgare, animale e bestiale, che *non avessero* fatto gli altri, ch'avevano parlato delle lodi della mosca,... dell'asino etc.! » (1).

Imaginarsi, poi, con quale virulenza e con quale sarcasmo dovette giudicare i petrarchisti!

Il '500 si può dire il secolo dei rimatori, azzimati, ricercatori dei lenocini e degli artifizi della lingua e dello stile manierato; e però, in un secolo, in cui il convenzionalismo fece scuola, si diedero a poetare tutti: nobili e plebei, ecclesiastici e laici, giovani e vecchi, uomini e donne. Ma in mezzo a tanti cultori delle muse, pochi, anzi pochissimi, sono quelli cui si convenga il titolo di poeta; mentre, più o meno, la maggior parte si possono dire *dilettanti*,

In vero, se si eccettuino alcuni sonetti del divino Michelangiolo, del Molza, del Casa, del Tarsia, del Tansillo, di V. Colonna, di G. Stampa e di V. Gambara, la lirica di quel secolo, specie quella lasciataci dal Bembo, dal Guidiccioni, dal Costanzo, dal Noto, da Veronica Franco, da Tullia d'Aragona, da Laura Battiferri etc, (2) è ben povera cosa, tanto è priva di ispirazione e di sincerità!

Ebbene, è contro questi pedanti, contro i quali il Baretti, nell' '800, alzò la sua *Frusta* tagliente, per punirli di « quei tanti maledetti sonetti e di quelle tante

---

(1) — II. p. 293.

(2) Chi voglia conoscere questi fossili petrarchisti, legga « *Il Cinquecento, in St. lett. d'Italia* di F. Flamini p. 201-2; F. Vallardi Milano.

canzoni maledettissime, (1) che calcarono sullo stampo del Petrarca, ma senza sentire gli stati d'animo di « questo dolce di calliope labbro »; è contro questi presecentisti, dico, a cui si deve il « così detto secentismo del cinquecento » (2), che G. Bruno mosse tutte le sue invettive e usò tutta la sua *vis comica* (3).

---

(1) *Frusta Letteraria* — n. XXV.

(2) F. Flamini — *St. della lett. it.* — *Il Cinquecento* — p. 170-1 ed. cit.

(3) Nel *Proprologo* al *Candelario* — III, p. 22-3 — si trova un « saggio » di frasi petrarchesche, che ricordano le svenevolezze di quei verseggiatori: « Vedrete in un amante suspiri, lacrime, sbadacchiamenti, tremori, sogni, rizzamenti, e un cuor rostito nel fuoco d'amore; pensamenti, attrazioni, colere, maninconie, invidie, querele, o men sperar quel che più si desia.

« Qui trovarrete a l'animo ceppi, legami, catene, cattività, priggioni, eterne ancor pene, martìri e morte; alla ritretta — *retraite* — del core, strali, dardi, saette, fuochi, fiamme, ardori, gelosie, suspetti, dispetti, ritrosie, rabbie ed oblii, piaghe, ferite, omei, — *oimè* —, folli, tenaglie, incudini e martelli; l'archiero faretrato, cieco e ignudo; l'oggetto poi del core, un cuor mio, mio bene, mia vita, mia dolce piaga e morte, dio, nume, poggio, riposo, speranza, fontana, spirito, tramontana stella, ed un bel sol ch'a l'alma mai tramonta; ed a l'incontra ancora, crudo mare, salda colonna, dura pietra, petto di diamante, e cruda man ch'ha chiavi del mio cuore, e mia nemica, e mia dolce guerriera, versaglio sol di tutti miei pensieri, e bei son gli amori miei non quei d'altrui. Vedrete in una di queste femine — *le poetesse cortigiane del '500* — sguardi celesti, suspiri infocati, acquosi pensamenti, terrestri desiri e aerei fottim... t...? —Vedrete ancora... l'arco d'amore, il quale è simile a l'arco del sole, che non è visto da chi si sta sotto, ma da chi ne è di fuori... ».

Fraseologia stereotipata presso i prosatori e i poeti del '500, come lo Spampanato si studiò di verificare — v. le note a p. 23-4 del *Proprologo* al *C.*, nell'ediz. curata da costui.

Ad uno scrittore, come G. Bruno, nemico di ogni idolatria, il petrarchismo del '600, col suo feticismo, verso il poeta di Laura, per cui si facevano pellegrinaggi ad Arquà, a Valchiusa e sulla Sorga, per adorarne le reliquie, e sopratutto col suo amore platonico in teoria, ma sensualista in pratica, doveva sembrare il colmo dell' artifizio e dell' ipocrisia.

O che non c'erano altri soggetti, cui ispirarsi, che le bellezze fisiche della *femina,* cantate con tutti i lenocini dell' arte? E però, contro i petrarchisti egli diceva « essere cosa veramente... da basso, bruto e sporco ingegno d' essersi fatto constantamente studioso, ed aver affiso un curioso pensiero circa o sopra la bellezza d'un corpo femenile. »

« Che spettacolo, o Dio buono! più vile ed ignobile può presentarsi ad un occhio di terso sentimento, che un uomo cogitabundo, afflitto, tormentato, triste, maninconioso, per dovenir or freddo, or caldo, or fervente, or tremante, or pallido, or rosso, or in mira di perplesso, or in atto di risoluto; ma che spende il miglior intervallo di tempo e gli più scelti frutti di sua vita corrente, distillando l'elisir del cervello, con mettere in concetto, scritto e sigillar in publichi monumenti, quelle continue torture, quei gravi tormenti, quei razionali discorsi, quei faticosi pensieri, e quelli amarissimi studi, destinati sotto la tirannide d' un'indegna, imbecille, stolta e sozza sporcaria! » (1)

Non è, come l'hanno accusato quelli che ad arte si sono dati a raccogliere le parole e i giudizi da lui adoperati, per *frustare il platonismo* - ? - delle poetesse baldracche e

---

(1) *De gli e. f.* — II, — *argomento...* p. 287.

dei poeti idealisti a parole del '500, che G. Bruno fosse un detrattore delle donne...; no; perchè « voglio, egli diceva, che le donne sieno cossì onorate ed amate, come denno essere amate ed onorate le donne » (1). Ma gli sembrava risibile veder « vergato in carte, rinchiuso in libri, messo avanti gli occhi e intonato agli orecchi un rumor, un strepito, un fracasso de motti, d' epistole, de sonetti, d' epigrammi, de libri, de prolissi scartafazzi, de sudori estremi, de vite consumate, con strida, ch'assordiscon gli astri, lamenti, che fanno rimbombar gli antri infernali, doglie che fanno stupefar l'anime viventi, suspiri da far exinamir e compatir gli dei, per quegli occhi, per quelle guance, per quel busto, per quel fianco, per quel vermiglio, per quella lingua, per quel dente, per quel labro quel crine, quella veste, quel manto, quel guanto, quella scarpetta, quella pianella, quella parsimonia, quel risetto, quel sdegnosetto, quella vedova finestra, quello ecclissato sole », (2) che era la donna, per non dire la femina, cantata e vagheggiata dai petrarchisti. « Che tragicomedia, che atto, dico, degno più di compassione e riso può esserne ripresentato in questo teatro del mondo..., *a vedere* tali e tanto numerosi... fatti pensorosi, contemplativi, constanti, fermi, fideli amanti, coltori, adoratori e servi di cosa senza fede, priva d'ogni costanza, destituta d'ogni ingegno, vacua d' ogni merito, senza riconoscenza e gratitudine alcuna, dove non può capire più senso, intelletto e bontade, che trovarsi possa in una statua o imagine depinta al muro? (3).

(1) *ibid.* — loc. cit. p. 289.
(2) *ibid.* — loc. cit. — p. 288-9.
(3) *ibid.* — p. 287-8.

Ed ecco, in antitesi agli amori di quei « versificatori sdolcinati », che erano i petrarchisti, sorgere nella mente di G. Bruno la concezione dei « *furori eroici* », che hanno « suggetto ed oggetto eroico, e però non ponno più cadere in stima d'amori volgari e naturaleschi » (1); dove trattò l'amore da « un punto di vista » molto più elevato, elevandosi alla concezione di Eros esposta da Platone nel *Phaedrus* e nel *Symposios*. E però, invece di cantare, « il disordinato amor venereo », che fa l'uomo servo » illustrò gli amori eroici, che « vegnono « a attivar le potenze ad atti più nobili dell'anima intellettiva » (2) e fanno l'uomo filosofo, cioè amatore del Vero, infondendogli quella potenza visiva, che deriva dalla « luce intellettüal, piena d'amore », e per cui chi non ne gode, si può dire spiritualmente cieco.

Così si comprende meglio perchè G. Bruno fu antipetrarchista; chè « l'antipetrarchismo, come dice il Graf, in parte è semplice resistenza ed opposizione all'andazzo comune, in parte è espressione di concetti e di ideali nuovi nella vita e nell' arte ». (3)

È vero che, prima di lui, furono antipetrarchisti gli « scapigliati » della letteratura italiana del '500, cioè, l'Aretino, il Doni, il Franco, il Laudo, il Broccardo, il Castaldi, etc., ma furono uomini o scostumati, o privi d' ideali o di concetti nuovi nell'arte e sopratutto nella vita; mentre questi ideali, almeno quelli di una vita nuova, furono sentiti profondamente da G. Bruno. Il quale, perciò, si può dire l'unico che abbia voluto che

---

(1) *ibid.* — loc. cit. II, p. 291.

(2) *ibid.* — p. 293-5.

(3) v. F. Flamini — *Il Cinquecento* in op, cit. p. 204.

tanto l' arte, quanto la filosofia, fossero l' espressione sincera della libera spontaneità del pensatore.

Di tutti i poeti lirici, egli non ne ammirò che uno solo: il Tansillo, — 1510-1568 — che è uno dei personaggi dei dialoghi *De gli eroici furori*, le cui opere gli furono molto familiari e care, come si rileva dalle frequenti imitazioni, reminiscenze e parafrasi, che si incontrano nelle sue opere italiane (1).

Nel mettere in burla questi rimatori, che ci fanno presentire le vacuità del marinismo e le piccinerie dell' Arcadia, G. Bruno espresse tutto il suo umorismo nella maniera più comica, da stare a lato a Rabelais. (2)

Anzi, sotto quest' aspetto, il pensatore e l' artista sono così bene immedesimati in lui, che io non saprei affermare con sicurezza se piuttosto sia stata la filosofia che gli abbia apprestati gli elementi per creare il tipo del pedante, o non piuttosto l'arte che gli diede, se non l' incentivo, il mezzo per rappresentare questo tipo burlesco e comico, che costituisce la nota gaia delle sue opere italiane, filosofiche o letterarie.

Ora, questo che è il carattere del suo gusto artistico, merita di essere messo in rilievo, perchè non solo ci presenta, ancora una volta, la figura di questo pensatore nella sua più completa coerenza, avverso ad ogni scuola e ad ogni imitazione (3), nella poesia e nella filosofia,

---

(1) Vedi per queste relazioni tra G. B. e L. T., le notizie bibliografiche nel II vol. delle *Opere ital.* di G. B., curate dal Gentile, p. 307.

(2) Si legga il sonetto nel *Candelaio* — III, p. 44.

(3) Spampanato — *L' antipetrarchismo di G. Bruno* — Milano, Trevisini, 1900.

ma anche ci dà ragione del suo spirito sarcastico, burlesco e satirico, nel concepire e nel rappresentare il tipo del pedante.

Questo tipo, per cui G. Bruno non so se sia più artista che filosofo, si riscontra in quelle, tra le sue opere, dove lo spirito di combattività è più veemente e la satira finisce nel sarcasmo. Nel dialogo esso rappresenta la nota umoristica, che serve a far riposare l'attenzione di chi legge, destandogli il sorriso, con le sciocche ritrosie, con le dabbenaggini paurose, con i pregiudizi e la miopia spirituale, che ne fanno il simbolo della cocciutaggine e della pedanteria.

Certo, il tipo del pedante non è una creazione originale di G. Bruno, se si pensi che, già, nel '500, c' era stato chi ne aveva fatto il soggetto speciale d' una commedia, la quale, con molta probabilità, non gli fu ignota » (1).

« A me, anzi, par certo che il Bruno, nell'ideare il suo Manfurio, abbia avuto nella memoria il pedante dell' Aretino » (2), non solo perchè questo scrittore si trova ricordato più d' una volta nelle sue opere, ma anche perchè, per la pena che subì a Pavia — « la

---

(1) Fr. Belo scrisse *Il Pedante* — 1529 —, che nella commedia è chiamato Prudenzio: un nome, che ci ricorda il Prudenzio della *Cena delle Ceneri*, il tipo del pedante di questi dialoghi.

Su questo argomento v. a. Salza: *Una commedia pedantesca del Cinquecento* — in *Miscell. di studii critici, ed. in onore di A. Graf,* p. 43, 451, Bergamo, 1903; A. Graf — *Attraverso il Cinquecento.* p. 177-213 — Torino, 1888; Spampanato — *L' Antipetrarchismo di G. Bruno,* ed. cit.

(2) A. Graf — *Studi drammatici* — p. 190, Torino, Loescher, 1878; dello stesso v., in *Attraverso il Cinquecento, il cap. i Pedanti,* ed. cit.; v. anche *Candelaio* — III, p. 215, *n.*

pena del cavallo » o delle scul... te —, gli dovette suggerire la scena XXV del *Candelaio*, dove Manfurio corre il pericolo di provarla anche lui.

Così si spiega perchè nelle opere dialogiche, che hanno del drammatico, accanto allo stile aulico, direi tragico, che serve ad esporre le dottrine nuove di Giordano Bruno, sotto i tanti nomi che egli assunse, volta per volta, ad arte, com'è quello di Teofilo, ne *La cena de le ceneri,* e di Filoteo nei dialoghi *De la causa principio e uno, e De l'infinito universo e mondi,* vi è lo stile, anzi la *vis comica,* che serve a mettere in burla le teorie del pedante, o aristotelico, o filologo, o petrarchista, poco importa, il quale, come la maschera della commedia a soggetto, conserva sempre gli stessi lineamenti, la stessa figura, insomma, lo stesso tipo, qualunque sia il nome che porti e l'ufficio che compia, dell'incarnazione più comica del '500.

E però, leggendo queste opere, ci passano dinanzi le figure di Prudenzio nella *Cena delle ceneri*, di Poliinnio e di Gervasio nella *Causa principio e uno,* di Burchio nel *De l'infinito universo e mondi;* i cui nomi, come quello di Gervasio nei *Promessi Sposi* del Manzoni, ci dicono più di quello che lo scrittore avesse voluto significare.

La pittura fattane da G. Bruno è un capolavoro di umorismo impareggiabile. Ecco—egli diceva nel presentare i personaggi dei dialoghi *De l. c. p. e u. —,* ecco: « voi per il terzo avete Gervasio, uomo che non è de la professione, che non s'intende — di filosofia —, ma per passatempo vuole essere presente alle nostre conferenze; ed è una persona che non odora nè puzza o che prende per commedia gli fatti di Poliinnio, o da passo in passo gli dona campo di fargli citar la sua pazzia ».

« Questo sacrilego. pedante avete per il quarto, uno dei rigidi censori di filosofi...., onde si afferma uomo, uno affettissimo circa il suo gregge di scolastici, onde si noma nell'amor socratico; uno, perpetuo nemico del femineo sesso, onde, per non esser fisico, si stima Orfeo... Questo è uno di quelli che, quando ti avran fatto una bella costruzione, prodotta una elegante epistolina, scroccata una bella frase da la popina ciceroniana, qua è risuscitato Demostene, qua vegeta Tullio, qua vive Sallustio.... ». Il pedante è uno di quelli, che « chiamano all' esamina le orazioni; fanno discussione de la frase, con dire: — Queste sanno di poeta, queste di comico, questa di oratore; questo è grave, questo è lieve, quello è sublime; quell' altro è *humile dicendi genus;* questa orazione è aspera; sarebbe lieve, se fosse formata cossì; questo è un infante scrittore, poco studioso de l' antiquità, non *redolet Arpinatem, desipit Latium.* Questa voce non è tosca, non è usurpata da Boccaccio, Petrarca e altri probati autori. Non si scrive *homo,* ma *omo;* non *honore,* ma *onore* (1). »

« Solo lui è felice, lui solo vive vita celeste, quando contempla la sua divinità, nel specchio d'un *Dizionario,* un *Calepino,* un *Lessico*... Con questa sufficienza dotato, mentre ciascuno è uno, lui solo è tutto. Se avvien che rida, si chiama Democrito; s' avvien che si dolga, si chiama Eraclito; se disputa, si chiama Crisippo; se discorre, si chiama Aristotile; se fa chimere, si chiama Platone; se mugge un sermoncello, se intitula Demostene; se construisce Virgilio, lui è Marone. Qua corregge Achille, approva Enea, riprende Ettore, si con-

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 160.

dole di Priamo, arguisce Turno, iscusa Didone... e infine verbum verbo reddit, e infilza salvatiche sinonimie; ***nihil divinum a se alienum putat*** » (1).

Il pedante è il microcefalo, « il quale, mentre dice che vuol giudicar chi dice bene, chi discorre meglio, chi fa delle incongruità ed errori in filosofia, quando poi è tempo de dir la sua parte, e non sapendo che porgere, viene a sfilzarti, de dentro il manico della sua ventosa pedanteria, una insalatina di proverbiuzzi, di frasi per latino e greco, che non fanno mai a proposito di quel ch'altri dicono; onde, senza troppo difficoltà, non è cieco, che non possa vedere quanto lui sia pazzo per lottare, mentre degli altri son savii per volgare » (2).

Leggete il principio del dialogo III e IV *De la causa principio e uno*, e voi avrete l' illusione di vedere in carne ed ossa la figura del pedante, elevato a prototipo, perchè G. Bruno lo considerò ***sub specie aeternitatis,*** come quello che nello stesso tempo è grammatico ignorante, filologo senza genialità, filosofo servile.

Come grammatico crede che non ci sia di meglio che fare sfoggio di distinzioni verbali, per « trarre il succhio de li paroli ».

Come filologo crede « che uno che abbia a pena una de le lingue, ancor bastarde, sia il più sapiente e dotto di tutto il mondo » (3).

---

(1) *ibid.* — I, p. 162.

(2) *De l. c. p. e. u.* — I, p. 191.

(3) *De l. c. p. e u.* — I, 193, 195.

Nell' *epist. dedic.* della *Cabala del c. p.* G. Bruno scrisse satireggiando: « Accostailo — il vol. della *Cabala* — al naso d' un pedante, il quale, avendo torciuto il viso in altra parte, mi disse che aboliva ogn'altro studio e materia, eccetto che qualche annotazione, scolia e interpretazione sopra Vergilio, Terenzio e Marco Tullio ». — II, p. 216.

Come filosofo, abituato a pensare con la mente degli altri, è la negazione di ogni libera speculazione, e però è un maestro sottile di *casistica,* cioè uno di quei « cucullati suttili metafisici, » (1) che G. Bruno disprezzava e non senza ragione, perchè non facevano altro che accettare ciecamente le opinioni di tanti « commentatori, parafrasti, glosatori, compendiari, summisti, scoliatori, traslatatori, questionarii, teoremisti.... e dottori profondi, suttili, aurati, magni, inespugnabili, irrefragabili, angelici, serafici, cherubici e divini » (2).

Aggiungete a questi titoli quello di « versificante, » cioè di petrarchista, e il tipo del pedante è bello e completo e degno di meritare tutto il disprezzo di Giordano Bruno.

E questo disprezzo egli lo espresse alle volte con una *vis comica* senza pari, velata da una ironia sottile, che fa ricordarci quella socratica, come quando Burchio, il pedante, che vedeva in chiunque fosse un filosofo nuovo, « un presuntuoso sofista, perturbatore delle buone lettere, carnefice degl' ingegni, amatore delle novetadi, nemico de la verità, sospetto d' eresia, » — dice: « andate, andate, più dotti che Aristotile; via, via, più divini che Platone, più profondi che Averroe, più giudiziosi che de sì gran numero de filosofi e teologi di tante etadi e tante nazioni, che l'hanno commentati, admirati e messi in cielo. Andate voi, che non so chi siete, e d' onde uscite; e volete presumere di opporvi al torrente di tanti gran dottori! » (3)

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 203.
(2) *De l' inf. u. e m.* — I. p. 358.
(3) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 360.

Altre volte, invece, il suo disprezzo è così pieno di sdegno che, come Dante, al cospetto degl' ignavi, gli « sciagurati che mai non fur vivi, » se ne libera al più presto, senza farne il nome. « Lascio, dice Momo, il buffone della corte celeste, de referire tanti altri negociosi innumerabili, che sono occupati in casa di questo dio — l' Ozio —; come è dir tanti vani versificatori, ch'al dispetto del mondo si vogliono passar per poeti, tanti scrittori di favole, tanti nuovi rapportatori d' istorie vecchie, mille volte da mille altri a mille doppia megliormente referite. Lascio gli algebristi, quadratori di circoli, figuristi, metodici, riformatori de dialettiche, instauratori d' ortografie, contemplatori de la vita e de la morte, veri postiglioni del paradiso... (1).

Ma dove la rappresentazione del pedante raggiunse il colmo della comicità è nel *Candelaio*, in cui Manfurio per un conto e Bonifazio per un altro costituiscono i due personaggi meglio rappresentati in quella commedia.

E non fosse altro che per questa creazione estetica del pedante, fatta con la massima *verve*, ma anche con la più gran disinvoltura, il *Candelaio*, non ostante (2) il giudizio sfavorevole del Carducci, io credo che abbia non poco pregio nella storia della nostra letteratura.

Avrà tutti i difetti stilistici, possibili e imaginabili, il che, come si vedrà meglio nel capitolo seguente, non potrà essere posto in dubbio; ma, come opera letteraria, in cui G. Bruno, se non creò, portò alla perfezione un tipo così comico, come il pedante, non ne vedo altra nel '500.

Sebbene commedia di carattere, e, per di più, *preme-*

---

(1) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 152.

(2) v. nel *Resto del Carlino* del 31 gennaio 1887.

ditata, il *Candelaio* ha il merito di avere introdotto quasi una *maschera* « il *Pedante* », che, se non è così comune, come, nel secolo seguente, al tempo della commedia *a soggetto* o *improvvisata,* diventerà quella di *Pantalone,* di *Pasquino,* di *Tartaglia* e così via, pur non di meno è una figura, che è l' espressione sincera e umoristica delle condizioni della vita, non solo italiana, ma anche di mezza Europa, del secolo decimosesto; e però non si può dimenticare, solo che non si perda di vista « l'ambiente storico », che ne suggerì la concezione. (1)

Di modo che, chi voglia spiegarsi perchè G. Bruno sia stato così acre e sarcastico contro gli scrittori del suo secolo, pedanti e ignoranti, non deve dimenticare che la satira e l' ironia, la burla e il sarcasmo, gli erano suggeriti dal contrasto, molto stridente, formatosi nel suo spirito, fra la cultura, come egli la vagheggiava, fondata tutta sulle scienze, sulla filosofia e sulla letteratura, che mirassero ad educare il sentimento e l' intelletto, e la cultura del suo tempo, puramente formalistica, com'era quella dovuta ai grammatici, ai filologi, ai letterati e ai peripatetici, che insegnavano a « pedanteggiare ».

Si ricordi che il secolo di G. Bruno fu anche il secolo delle accademie..., e che esse erano molto ben diverse dalle accademie del '400.

---

(1) E questo è tanto vero, che il *Candelaio,* fin dal 1633, fu rimaneggiato in Francia col titolo: « *Boniface et le Pedant*, comedie en prose, imitée de l' Italien de Bruno ».

Questo rimaneggiamento, che meritava di esser ricordato, perchè, a mio credere, era stato più felice nel titolo della comedia, che non fosse quello appostovi da G. Bruno, fu ristampato, insieme col testo italiano, nel 1886, a Napoli, per cura di V. Imbriani.

Queste furono poche ed esercitarono un influsso benefico e svariato sulla letteratura classica e volgare. Infatti, l'*Accademia romana,* con Pomponio Leto e con Platina, rinnovellò lo spirito pagano, mediante gli studi archeologici; l'*Accademia napolitana,* col Panormita e col Pontano, educò lo spirito al gusto dell' arte classica, mediante le eleganze estetiche e l'amore alle ricerche filologiche; e l'*Accademia fiorentina*, finalmente, con G. G. Pletone, col Ficino, con l' Aurispa, col Poliziano, e così via, riesumò la filosofia platonica e diffuse la cultura della lingua greca.

Ed è ad esse che si deve, se col rifiorire delle letterature classiche, rifiorì anche il paganesimo e con questo il naturalismo, liberando l' animo dei nostri padri dal misticismo medievale.

Le accademie del '500, invece, sono, tranne qualcheduna, ciarliere, vane, pettegole; sorte sotto l' influsso delle Signorie e della chiesa, non per educare il senso artistico, o per discoprire le bellezze del mondo antico o per istudiare le fonti della sapienza platonica o aristotelica, ma per disciplinare gli spiriti, con delle regole fisse e prestabilite, facendo così intisichire ogni libera iniziativa e quell'originalità, senza la quale non vi può essere arte.

Ed era logico: il secolo, che aveva reso convenzionali le regole della buona creanza col *Galateo* di monsignor Della Casa, e quelle della buona convenienza col *Cortegiano* di B. Castiglione, non poteva darci che accademie, dove l'arte diventava artifizio, la forma formalismo.

E di esse ve n'era più d'una nelle varie città, « per esercitare la gioventù ed i nobili spiriti negli studi di belle lettere ». Ma dai soli nomi si può giudicare della loro

bontà e utilità: l'accademia degli *Ardenti*, dei *Sereni*, degli *Incogniti* a Napoli; dei *Vignaiuoli*, degli *Sdegnati*, degli *Umidi*, a Roma; degli *Elevati* a Ferrara; degli *Accesi* a Reggio - E.; degli *Alterati* e del *Piano* a Firenze; degli *Eterei* a Padova; dell' *Addiaccio* a Prato; dei *Sitibondi*, dei *Desti*, degli *Oziosi*, dei *Desiosi*, dei *Confusi*, e dei *Politici* a Bologna; della *Fama*, dei *Ricoverati*, degli *Industriosi*, degli *Uniti*, dei *Gelosi* e degli *Incruscabili* a Venezia; degli *Insensati*, degli *Eccentrici* a Perugia; degli *Intronati* a Siena etc.

Ebbene, basti pensare alla fungaia d'oziosi che popolavano queste accademie, per capire perchè G. Bruno si dicesse il *Fastidito* (1) e si gloriasse di essere « *accademico di nulla accademia* » (2).

XI.

G. Bruno come prosatore e poeta e il suo carattere.

Giacchè mi sono proposto di studiare la mente di G. Bruno sotto tutti gli aspetti, per formarcene una

---

(1) — *Candelaio* III, *Antiprologo,* p. 19. « L'autore, si voi lo conosceste, dirreste ch'ave una fisionomia smarrita; par che sempre sii in contemplazione delle pene dell'inferno, par sii stato alla pressa con le *berrette;* un che ride solo per far come fan gli altri; per il più, lo vedrete fastidito, restio e bizzarro, non si contenta di nulla, ritroso come un vecchio di ottant'anni, fantastico come chi ha ricevute mille spellacciate, pasciuto di cipolle ».

(2) *Candelaio* — III, p. 30.

Però, prima di poter dir questo, egli aveva dovuto passare per « una buazza »—pantano—, cioè per la scienza delle scuole del suo tempo, la quale « nè per ordinario, nè per fortuna, aveva divertiglio. » E però disse di sè che « il Nolano... *aveva* studiato e... praticato le scuole più... *che altri.* » — *C. d. l. c.* — I, p. 41.

conoscenza, per quanto è possibile, adeguata, integrale e sintetica, io credo che sia necessario, prima di valutare il contenuto delle sue speculazioni filosofiche, esaminare la forma, con cui egli espresse i suoi sentimenti e i suoi pensieri, mettendo in rilievo, quali pregi e quali difetti presenti il suo stile e la sua lingua.

Un esame questo, che potrà sembrare inutile a quelli che sono abituati a studiare la vita interiore dei filosofi, scrutando piuttosto in fondo alle teorie e ai sistemi, con cui essi tentarono di risolvere i problemi dell'universo, e trascurando del tutto lo studio della lingua e dello stile, come cosa del tutto estranea all'indagine filosofica.

Ma chi tiene presente che lo stile è l' uomo, e che questi, per tre parti almeno, è il suo temperamento, secondo il quale sente, pensa, vuole e agisce, in modo diverso da tutti gli altri, io credo che, per darci ragione del perchè un pensatore in genere, un filosofo in particolare, sia riuscito a pensare d'una determinata maniera, esprimendo le sue concezioni con un colorito speciale, incomunicabile ad altri, lo studio dello stile e della lingua non possa essere trascurato, perchè ci svela l'uomo nella sua vita più profonda.

Trattandosi, poi, d' uno scrittore, come G. Bruno, che, nello stesso tempo, è artista e filosofo, critico e pensatore, polemista ed espositore, spirito distruttivo e ricostruttivo, uno studio siffatto è indispensabile, perchè ci mette in grado, ancora meglio, non solo di stabilire il posto che egli deve occupare nella storia della nostra letteratura, ma anche d' interpretare e di valutare, con più precisione, la natura dei suoi ap-

prezzamenti, delle sue critiche, delle sue polemiche, delle sue tendenze speciali e della natura delle sue speculazioni.

Infatti, basta leggere poche pagine delle opere di questo pensatore, italiane o latine, letterarie o filosofiche, per cominciare a comprendere dinanzi a quale figura di scrittore ci troviamo: tutto nervi, sentimenti, pensieri, impulsività, come poi si rileva dal complesso delle sue opere, dalle quali esce fuori un G. Bruno reale, coi suoi pregi e coi suoi difetti, quale veramente egli potè essere: un temperamento sensitivo e attivo, che ne fece lo spirito più battagliero della seconda metà del '500.

Vivendo in mezzo ad avversari e a pedanti e in lotta con gli uni e con gli altri, era naturale che il suo stile fosse lo specchio più sincero della sua natura combattiva, dominato, com'era, da un amor di sè, che, a chi non tiene conto dei tempi, può sembrare anormale e quasi l' effetto della coscienza d' un soverchio spirito di grandezza.

Quando egli ha da fare il suo nome, ne parla in terza persona, con la coscienza di valere qualche cosa, come si vede nell' *epistola proemiale* allo *Spaccio de la bestia trionfante,* dove, senza tante reticenze, si eleva a giudice supremo di tutti. « Qua — egli diceva — Giordano parla per volgare, nomina liberamente, dona il proprio nome a chi la natura dona il proprio essere.... » (1)

Ma regolarmente egli o si denomina « *il Nolano* »; (2) o aggiunge il soprannome di Filoteo o di

(1) II. p. 5, cit. più sopra, p. 17.

(2) *C. d. l. c., proem. epist.* — I, I, p. 11; 12; 18; 20; 26; 35 etc.; — *Spaccio d. b. t.* — II, p. 160; — *Degli er. f.* — II, p. 319; 337, 421.; — *Candelaio,* — III, p. 100 etc.;

Teofilo (1); o, finalmente, adopera l'uno e l'altro; e però quasi tutte le sue opere latine portano come autore: *Philotheus Iordanus Brunus Nolanus.*

Queste osservazioni forse potranno sembrare inutili all' interpretazione e alla determinazione della mente di G. Bruno; ma non è così, solo che si consideri che questo pensatore, quando parla di sè, non si dà mai dei titoli senza una ragione sufficiente.

Il fatto che egli ci teneva a qualificarsi « Nolano », cittadino di una piccola terra, poco nota, al suo tempo, in Italia, ignota fuori, può sembrare strano, sopratutto, trattandosi di un pensatore, come lui, che, in molte dottrine, arieggiando gli Stoici, i filosofi cosmopoliti dell'antichità — *qui cursu solis suam urbem metiebantur* — si dichiarava « cittadino e domestico del mondo, figlio del padre Sole e de la Terra madre » (2).

Ma esso si spiega facilmente: anzitutto, tenendo presente che quella qualifica è un ricordo della vita trascorsa nel convento, e i frati usano denominarsi dal luogo d' origine; tanto vero che egli serbò anche il nome di Giordano, assunto da monaco, rinunziando al suo nome di battesimo, che, come si disse, era Filippo.

In secondo luogo, considerando che egli sentì viva-

---

(1) Questi due soprannomi, spesso scambiati nella stessa opera, s'incontrano assai di frequente nelle opere italiane, dove, come si disse, servono a denominare uno degli interlocutori: com' è nei dialoghi della *Cena de le Ceneri, De la causa principio e uno, De l'infinito universo e mondi.* Nelle opere latine, invece, il soprannome *Philotheus* è aggiunto a *J. Brunus*; esso s' incontra la prima volta nel *De compendiosa arch. et compl. Artis Lullii* — Parisiis, 1582. — II, pars. II.

(2) *Spaccio d. b. t.* — II, *epist. proem.* p. 5.

mente l'amor di patria, tanto più, quanto più, in quasi tutto il tempo della sua vita libera, esule e perseguitato da nemici implacabili, pensava sempre agli anni della fanciullezza, passati là, a Nola, che « giace al piano de l'orizzonte Campano » (1), a piè del monte Cicala e in vista del Vesuvio, che egli ricordò più d'una volta con amore, in parecchie delle sue opere. (2)

E con che amore parla della terra natia, e del natio monte!

« O mio, amato Cicala, — egli dice — che mi vedesti crescere su per le tue apriche pendici, come mi rendevi contento un giorno! Ti ricordo coperto di ellera, di olivi, di cornioli, di mirti, di alloro e di rosmarino, e popolato di castagni, di querce, di pioppi e di olmi, felici di reggere il peso dell'ubertosa vite.... ! » (3)

E come ricorda il seno materno, che lo nutrì e le braccia del padre che lo palleggiarono bambino, e lo amore e la gioia della casa natale, (4) donde fu strappato dalla dura sorte, per essere esposto all'odio e alle persecuzioni di tanti feroci avversari, noti e ignoti.

---

(1) *De gli e. f.* — II, p. 435.

(2) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 71; *De gli e. f.* — II, 435; *De Magia* — III, p. 431.

(3) *De imm. et. inn.* — I, *pars* I, *lib.* III, *c.* I. p. 313.

Sic quondam puero mihi, mons peramoene Cicadae,
Cum gremium geniale tuum primaeva foveret
Viscera, blandiri tua lumina sancta recordor.
Ut fueras hedera, et ramis redimitus olivae
Et corni, et lauri, et myrti, rorisque marini,
Castanea circumiunctus quercu, populo, ulmo,
Coniugio uviferae vitis felicibus....

(4) *Or. Cons.*—I, I, p. 43: *meditatus sum* ut ab ipso materno sinu, paternis ulnis et totius natalis domus amore et gratia divulsum....

Che, poi, si dicesse Teofilo o Filoteo, anche questo non dovette essere senza un perchè.

Il Berti credeva che quest' appellativo fosse stato adoperato da G. Bruno, per ricordare il suo primo maestro di logica (1). A me non pare una ragione molto plausibile, tanto più che questo nome si trova anche nelle opere di qualche filosofo anteriore a G. Bruno, come A. Nifo—1473 1546— e in quelle di altri filosofi posteriori, come Spinosa — 1632-1677 — e Leibnitz — 1646-1716. — Io, invece, credo che questo appellativo sia stato assunto da tutti questi scrittori per uno scopo simbolico, per rappresentare, cioè, un personaggio, il filosofo, *nuovo* sì, ma amico di Dio, cioè della religione, o meglio della religiosità, in un' epoca in cui, appena iniziata una polemica, si correva il pericolo di essere facilmente accusati di eresia e di ateismo.

Ora, fra le tante accuse, con cui G. Bruno, dopo che sfratò, fu perseguitato, in Italia e fuori, la più grave doveva essere quella di eretico e di ateo; e però egli con quell'appellativo presentava le sue credenziali di filosofo « amico di Dio ». Qualifica, del resto, adoperata, non per ostentazione od ipocrisia, ma per coscienza e conoscenza, perchè, come vedremo più avanti, G. Bruno, non fu ateo nel senso volgare della parola, sebbene di Dio avesse una concezione tutta propria, e, più che altro, panteistica.

Egli sentiva molto di sè, a tal punto che, se si dimentica che egli viveva in un'età, in cui come pensatore non c'è un altro che l'eguagli, può essere creduto

---

(1) *Vita di G. Bruno Nolano*, 2ª ed., p. 33, 391, ed. cit.

un egoarca. « Il Nolano — egli diceva di sè, sostenendo la dottrina eliocentrica — . . . ha disciolto l' animo umano e la cognizione, ch'era rinchiusa ne l'altissimo carcere de l' aria turbulento, ha varcato l' aria, penetrato il cielo, discorse le stelle, trapassati gli margini del mondo,...; ha donati gli occhi a le talpe, illuminati i ciechi, che non posson fissar gli occhi e mirar l'immagine sua in tanti specchi, che da ogni lato gli s'oppone; sciolta la lingua ai muti, che non sapeano e non ardivano esplicar gl'intricati sentimenti; risaldati i zoppi, che non volean far quel progresso col spirto...» (1) Egli è il sole che, illuminando il mondo, con la scienza e con la filosofia, spaventa le *nottole* — i teologi, i peripatetici, i grammatici, i filologi, insomma, i pedanti, — a rientrare nelle caverne e a nascondersi ! (2)

Ed egli sentiva davvero di essere lo spirito illuminatore del mondo, lottando come un gigante, contro il genio delle tenebre, come uno di quei personaggi

---

(1) *C. d. l. c.* — I, p. 22, 23, *passim.*

(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 142 — « Qual rei ne le tenebre avvezzi, che, liberati, dal fondo di qualche oscura torre, escono a la luce, molti degli esercitati ne la volgar filosofia, ed altri paventeranno, ammireranno, e non possendo soffrire il nuovo sole dei tuoi chiari concetti, si turberanno ».

Lo stesso dice nel *De imm. et inn.* —I, I, p. 206 :

Ut reus in tenebris assuetus, quando profunda
Exerit e cavea ad solem attonita ora, repente
Conqueritur jubaris non sueto robore laesus :
Sic quem vulgaris sophiae vinxere tenacla,
Quemque diu fatuis pavit sermonibus usus,
Heic ubi non poterit radios perferre nitentes
Fulgentis solis, turbari fronte videbis.

simbolici delle mitologie orientali, che rappresentano la luce, il bene, la verità (1) difendendoli dallo spirito delle tenebre, del male e della menzogna.

Egli si diceva « l'ingegno e spirito, che si mostrò a Nola», adoratore di Diana, « la cacciatrice, » secondo il suo linguaggio simbolico, « della Verità » (2), il creatore « de la nolana filosofia », che si distingue « da gli altri modi di filosofare » (3).

Al sig. Michel di Castelnovo, con cui si lagnava di avere patito « ingiusti oltraggi » e « criminali imposture », diceva di sè: « io *essere* odiato da stolti, dispreggiato da vili, biasimato da ignobili, vituperato da furfanti e perseguitato da genii bestiali, io, amato da savi, admirato da dotti, magnificato da grandi, stimato da potenti e favorito dagli dei! » (4) E diceva di aver tanti nemici, « per avere voluto essere delineatore del campo della natura, sollecito circa la postura de l'alma, vago circa la coltura de l'ingegno, e dedalo — *esperto* — circa gli abiti de l'intelletto » (5).

Sentite come scriveva al rettore, ai dottori e ai professori dell'Università di Oxford: Io sono « Filoteo,

---

(1) *De imm. et. inn.* — I, pars. II, *lib.* IV, c. I. p. 2-3.
Horum ego victorum, qui mentis lumine tanto
Non metuunt umbras, terram substento feracem,
Pectore, et ut pedibus Lybicum conculco gigantum,
. . . .
Stellam ego substento, a stella substentor et idem
Et coelum teneo, a coelo teneorque vicissim:
Ergo se nostris submittant pondera Atlantis »

(2) *De gli e. f.* — II, p. 435.

(3) *C. d. l. c.* — I, *pr. ep.*, p. 6.

(4) *De l. c. p. e u.* — *proem. epist.* — I, p. 129-130, *passim.*

(5) *De s'inf. u. e m.* — I, p. 261.

G. Bruno Nolano, dottore d'una teologia più profonda, professore d'una più pura e innocua sapienza, noto nelle principali Accademie d'Europa, filosofo riconosciuto e onorificamente accetto, ignoto in nessun luogo, tranne che presso i popoli barbari e rozzi, risvegliatore degli spiriti addormentati, domatore dell' ignoranza presuntuosa e recalcitrante, che in tutti gli atti professa la più completa filantropia..., che i propagatori di pregiudizi e i criticonzoli detestano, ma che gli uomini probi e studiosi amano, e cui plaudono gl'ingegni più nobili. » (1)

A leggere queste autoapologie, si direbbe che egli fosse un megalomane, come Piero Aretino, lo spirito più immodesto, anzi impudente, del' 500.

Certo, G. Bruno non era portato dal suo temperamento a riconoscere nell' umiltà l' ideale delle virtù, come in teoria ha sostenuto sempre la chiesa cattolica, i cui ministri, del resto, raramente l' hanno praticata. Ma, se si tiene conto, da una parte dei suoi meriti di pensatore geniale e dall' altra delle condizioni filosofiche dei suoi tempi, in cui, tranne qualche rara eccezione, fiorivano i pedanti, cioè i peripatetici, io credo che si trovi spiegato quello che, a prima vista, può sembrare ostentazione e spirito di grandezza.

---

(1) *Praef. in t. s.* — II, *pars* II, p. 76. *Sum. . . .* Philotheus Iordanus Brunus Nolanus magis laboratae theologiae doctor, purioris et innocuae sapientiae professor, in praecipuis Europae academiis notus, probatus et honorifice exceptus philosophus, nullibi praeterquam apud barbaros et ignobiles peregrinus, dormitantium animorum excubitor, praesuntuosae et recalcitrantis ignorantiae domitor, qui in actibus universis generalem philanthropiam protestatur....., quem stultitiae propagatores et hypocritumculi detestantur, quem probi et studiosi diligumt. »

Se è lecito paragonare i piccoli ai grandi, anche Dante, il grande giustiziere, che distribuiva e pene e premi, in una forma inappellabile; che puniva la superbia ed esaltava l'umiltà, certo non peccava d'immodestia, quando, sciolte le vele « alla navicella del *suo* ingegno », avvertiva i poveri di spirito a non seguirlo nel suo simbolico viaggio verso il Paradiso, chè correvano il rischio di restare indietro e smarrirsi (1).

E il divino Leonardo, prima di andare a Milano, presso Ludovico Sforza, non ostante le lettere di commenda di Lorenzo il Magnifico, gli scriveva di sè, che in lavori di architettura ed ingegneria egli era al pari di qualunque architetto ed ingegnere del tempo; che in iscultura e pittura non la cedeva a nessuno, ed era pronto a dare prova valida della propria abilità in tutte quelle materie ». (2)

---

(1) *Paradiso* — c. II, v. 1-6.

O voi che siete in piccioletta barca,
desiderosi d' ascoltar, seguìti
retro al mio legno che cantando varca,

tornate a riveder li vostri liti;
non vi mettete in pelago: chè forse,
perdendo me, rimarreste smarriti.

(2) *Leonardo da Vinci—Conf. fior.* p. 289, Milano, Treves, 1910: « in tempo di guerra credo saper fare, secondo le varietà dei casi, varie e infinite cose da offendere e difendere... In tempo di pace, credo saper fare benissimo, a paragone di ogni altro, in architettura, in composizione di edifizii e pubblici e privati, e in conducer acqua da un luogo ad un altro; item conducere in iscultura di marmore, di bronzo e di terra, similiter in pittura ciò che si possa fare a paragone di ogni altro, e sia che vole. E se alcuna delle sopradette cose a alcuno paresse impossibile e infattibile, me offro prontissimo a farne esperimento.

E ancora non aveva che trent' anni !

E non parlo di Benvenuto Cellini, il quale, come si sa, si comportò, e in teoria e in pratica, come un superuomo, della cui concezione si può dire un precursore. (1)

Nessuna meraviglia, adunque, se G. Bruno, che, per l'età in cui visse, fu, se non un genio, vero e proprio, uno spirito geniale quanto mai, mettesse da parte la umiltà, lui, che non aspirava a diventare un santo di santa madre chiesa, e facesse di sè elogi, che possono sembrare immodesti, quando siano valutati senza metterli in relazione con le condizioni dei tempi in cui viveva.

Infatti, come vedemmo, i più, o dormivano spiritualmente, almeno in Italia, mentre egli vigilava, o, privi di ardimento e di originalità, seguivano pedantescamente le orme dei loro predecessori nella filosofia e nell'arte; mentr'egli aveva il coraggio, più di qualsiasi altro, di romperla con la tradizione e di svegliare le anime addormentate e d'innovare la cultura.

Qui mi si potrebbe domandare: ebbe ragione Giordano Bruno di fare tante vanterie di sè e di criticare uomini e cose, come un giudice inesorabile? E dopo avere distrutto, seppe ricostruire?

Dopo quanto fu esaminato nel capitolo precedente, io credo che alla prima domanda si debba rispondere in tono affermativo; anzi dico che, sotto questo riguardo, a parte qualche esagerazione, cui facilmente vanno incontro, più o meno, tutti gli spiriti polemisti, Giordano Bruno ha il diritto di occupare un posto eminente nella storia della critica filosofica e letteraria del '500.

Se egli sembra un vanaglorioso, non bisogna dimen-

---

(1) *La Vita di B. C.* -- 52, 57, 71-2, 75 etc. — Firenze, Le Monnier, 1910.

tirare che egli assume quest'atteggiamento tutte le volte che si trova di fronte ai pedanti, cioè, ai grammatisti, ai « cucullati », ai peripatetici, insomma, agli « oziosi e mal impiegati ingegni », che gli davano « insieme fastidio e riso » (1). Mentre, quando si trova dinanzi agli *spiriti magni,* — e per lui erano tali « quelli, che, poco solleciti de l'eloquenza e rigor grammaticali, erano tutti intenti alle speculazioni » (2), quelli, cioè, che, trascurati gli studi filologici o rettorici, si davano alla filosofia —, si mostra, come vedemmo molto più sopra, grande ammiratore dei loro meriti e studioso delle loro dottrine.

Quando si parla di G. Bruno, bisogna ricordare che egli, come *excubitor dirmitantium animorum,* è un educatore non comune, il quale, se non espose un sistema di pedagogia, adeguata a risvegliare le anime addormentate, seppe, per altro, delineare i principj direttivi della vera educazione, come non poteva far meglio, in un'epoca, in cui i gesuiti e gli altri ordini religiosi si proponevano con la *ratione studiorum,* grammaticali, filologici e mnemonici, di far dei giovani *perinde ac cadavera;* mentre egli voleva formare spiriti vivi e sopratutto caratteri, non con la coltura classica, o con la grammatica, o con le lingue, ma con la scienza e con la filosofia.

Ora, « gli Aristarchi », onde « per tutto le università e accademie *erano* piene », facevano sì che quelli, i quali studiavano sotto di essi, « non avessero al fine guadagnato altro, ch'esser promossi da non sapere, ch'è

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 156-7,
(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 156.

una privazione de la verità, a pensarsi e credersi di sapere, ch'è una pazzia ed abito di falsità » (1).

Era naturale, adunque, che egli, dominato da questo pensiero, sentisse il più grande disprezzo non solo per questi studi, diretti piuttosto a dilettare lo spirito, anzichè a formare coscienze libere e indipendenti, ma anche per chi vi si dedicasse, senza genialità, conscio che « si deve stimar più la coltura dell'ingegno, quantunque sordida la fusse, che di quantunque disertissime paroli e lingue » (2). Di qui quello che in lui sembra mania di spirito di grandezza.

Alla seconda domanda, invece, io credo che non si possa dare una risposta categorica, come alla prima, perchè bisogna distinguere il filosofo dal letterato.

Come filosofo, e lo vedremo nel corso di questo lavoro, G. Bruno distrugge, ma sa anche ricostruire, non solo perchè il suo spirito aveva più attitudini per le speculazioni filosofiche, anzichè per le creazioni artistiche, ma anche perchè per le prime disponeva di mezzi, che o gli mancavano del tutto per le seconde, o erano inadeguati.

Invero, come filosofo possedeva una cultura sufficiente, per tentare una concezione nuova dell'universo, di Dio, della vita e dell'uomo, e sopratutto aveva uno spirito nuovo ed eminentemente sintetico, capace di intuire e di sistemare un ordine di idee, che ci dessero una conoscenza integrale di tutti fenomeni della natura.

È un fatto che, come antiaristotelico, o meglio, come antiperipatetico, egli si lascia indietro i Telesii, i Pa-

---

(1) *C. d. l. c.* — I, p. 32.
(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 157.

trizii, i Ramus, i quali, non avendo cultura scientifica pari a quella sua, furono piuttosto buoni a combattere e anche a distruggere la filosofia tradizionale, ma non mostrarono la stessa capacità, se si eccettui in qualche cosa il Telesio, nel sapere ricostruire una nuova filosofia, opponendo un sistema di dottrine proprie a quelle di Aristotile e dei Peripatetici, le quali avessero valore scientifico.

G. Bruno, invece, ben è vero che nella Dialettica e nella Logica o non si allontanò gran che dalle dottrine di Aristotile, o le seguì senza alcuna opposizione, direi anzi, con una certa ammirazione; ma è anche vero che nelle altre discipline filosofiche, specialmente nella Metafisica e nella Fisica, volle fare da sè; e però non solo combattè, col più grande accanimento, l'autorità e le speculazioni di Aristotile, ma anche mostrò di saper costituire un complesso di dottrine metafisiche, astronomiche, fisiche, biologiche, psicologiche, gnoseologiche e sociali, che non hanno eguali in quell'età, in cui perciò egli spicca su tutti gli altri pensatori.

E per questo spirito critico, distruttivo e ricostruttivo, che forma il carattere più duraturo e lucido della sua mentalità filosofica, egli si può dire un precursore di Galilei.

È vero che, forse per essere stato un seguace della Logica di Aristotile, egli non seppe adoperare il metodo scientifico, induttivo - deduttivo, ignoto in buona parte al filosofo greco, con la maestria con cui l'adoperò praticamente Galilei; è vero che non ebbe il genio scientifico di questo sublime creatore della meccanica e scrutatore della profondità dei cieli, e del moto perenne che li assoggetta alle mutazioni analoghe a quelle che

avvengono nel nostro pianeta; ma è vero anche che i dialoghi de *La cena delle ceneri*, — 1584 — ; *De l'infinito universo e mondi* — 1584 —, e sopratutto il poema *De immenso et innumerabilibus* — 1589 ? —, segnano il passaggio che intercede tra le *De revolutionibus orbium celestium*—1543 — di N. Copernico e il *Nuntius sidereus*— 1610—, il *Saggiatore*—1623—e i *Dialoghi dei due massimi sistemi tolemaico e copernicano* — 1632 — di G. Galilei.

Ma non si può dire lo stesso, quando si esamina G. Bruno come letterato, cioè, come prosatore e poeta, non già perchè in lui le attitudini filosofiche predominino su quelle artistiche, ma perchè qui, se egli sa distruggere, non sa, nè può creare, con la stessa capacità dimostrata nel campo filosofico.

E v'è una ragione: qui c'è il critico, che sa giudicare del valore d'un'opera d'arte, con gusto e con assennatezza; ma non c'è lo spirito che sappia creare l'opera d'arte, con un gusto pari a quello con cui critica, perchè gli manca la *tecnica* nella prosa e nella poesia, e sopratutto gli manca la conoscenza della lingua, atta ad esprimere tutte le sfumature del pensiero.

Di modo chè, se G. Bruno non riuscì come artista a mettere in pratica quello che aveva saputo fare come critico, non fu perchè, come giustamente si potrebbe pensare, le attitudini del critico non sempre si accompagnano a quelle dell'artista, ma perchè non sapeva maneggiare i mezzi per creare l'opera d'arte, e, quel che è più, non era un maestro nè per lo stile, nè per la lingua.

Vediamo se sia vero.

Egli, come vedemmo, fu l'avversario del pedantismo e, come tale, merita un posto speciale nella storia della

nostra letteratura, tanto più che non rimase un fenomeno sporadico, avendo determinato una corrente di idee, che lasciarono un lungo strascico nel secolo seguente.

Egli fu un antigrammatico, cioè un avversario di quella che egli chiamava la pedanteria della scuola e dei maestri, forse perchè convinto che lo stile deve essere l'uomo, e che ogni uomo deve scrivere secondo il suo temperamento, senza andare a lambiccarsi il cervello fra i riboboli e le eleganziucce dei ricercatori di frasi e di espressioni volute dalla moda.

E, senza dubbio, egli, che viveva in uno scorcio di secolo, in cui la lingua già presentava tutti i sintomi del *marinismo* e dell'*Arcadia,* mostrava, almeno in teoria, di volere scrivere come gli dettava l'animo, o come voleva la natura degli argomenti, che formavano il soggetto delle sue discussioni.

E però lo stile, tanto nella lingua italiana, quanto in quella latina, tanto nella prosa, quanto nella poesia, è tutto suo: la rivelazione più sincera dell' anima sua, rudemente sensitiva, imaginifica, esuberante di colorazioni, ma dure, intense, vivaci, come i quadri di Salvatore Rosa — 1615-1673 —, poeta e pittore originale, e critico ribelle, in arte e in politica, alle tristi condizioni dei suoi tempi, e che per l' irruenza ha qualche affinità con G. Bruno.

Esaminate la sua prosa nelle opere italiane: vi sembra di leggere qualche « saggio » di lingua o d' un principiante, o d'uno straniero, che cominci ad esercitarsi nel nostro idioma.

È una prosa originale, senza dubbio, che non credo abbia l'eguale nel '500, se si eccettuino le opere di

B. Cellini, il grande artista, che ha anche lui qualche punto di parentela spirituale con G. Bruno, specialmente in fatto di stile e di lingua.

Che stile quello di G. Bruno! quasi sempre duro, aspro, contorto, e, cosa strana, pieno di tutti quei difetti, che egli notava nei pedanti, nei petrarchisti; e però, ora è artificioso, ora stentato e sempre pieno di traslati stranissimi, di antitesi alle volte assurde, di similitudini ampollose, d'imagini lambiccate, che vorrebbero essere fiori di lingua, e, invece, sono la più brutta storpiatura della semplicità e della proprietà.

Leggete queste opere in volgare, letterarie o filosofiche, e voi troverete tutta la fraseologia e le amenità degli scrittori della prima metà del secolo XVII, i quali, per voler fare da sè, contro lo spirito d'imitazione del '500, ricorsero alle imagini più strane ed iperboliche (1).

E passi pure per le opere letterarie, com'è il *Candelaio,* dove lo stile sa del gusto artistico del '600 — e, però è detto che « la donna amata è la coltivatrice del campo dell'animo », che l'adulazione « è il vento della leggerezza », che « l'amore è acqua divina, che deriva dal fonte dello spirito della donna amata e abbevera l'intelletto » (2).

---

(1) Nel dedicare la *Cena delle ceneri* al sig. M. de Castelnuovo, che l'aveva, a Londra, « ricettato, nodrito, difeso, liberato, ritenuto in salvo, mantenuto in porto; come scampato... da perigliosa gran tempesta », dice: « a voi consacro questa àncora, queste sarte, queste fiaccate vele, e queste a me più care e al mondo futuro più preziose merci, a fine che per vostro favore non si sommergano dall' iniquo, turbulento e mio nemico Oceano » — *Op. cit.* - I, *proem. epist.* — p. 130-1.

(2) *Op. cit.* v. *dedica* — III, p. 5-6.

E passi ancora che, come un vero secentista, amante del figurato, dica che, nel darsi lo *Spaccio alla bestia trionfante*, il giudizio si deve fare « non ne la notte dė l'inconsiderazione, e senza sole d'intelligenza », « ma dopo pranzo, cioè, dopo avere gustato ambrosia di virtuoso zelo ed esser imbibito del nettare del divino amore » (1).

Ma ci desta la più grande sorpresa che nelle opere filosofiche, dove si sarebbe aspettato di trovare una lingua semplice, pura, scorrevole, come ce ne lasciarono così bei esempi il Tasso e il Galilei, lo stile sia non meno difettoso.

Sapete, per citarne una, che cosa è la *Cena delle ceneri?*

« Un convito sì grande, sì piccolo: sì maestrale, sì disciplinale; sì sacrilego, sì religioso; sì allegro, sì collerico; sì aspro, sì giocondo;... sì tragico, sì comico; che certo, credo, non vi sarà poco occasione da divenir eroico, dismesso; maestro, discepolo; credente, miscredente; gaio, triste; saturnino, gioviale; leggiero, ponderoso; canino, liberale; simico, consulare; sofista con Aristotile, filosofo con Pitagora; ridente con Democrito, piangente con Eraclito » (2).

Si potrebbe obbiettarmi, è vero, che G. Bruno in queste *proemiali epistole* (3), in queste *epistole esplicatorie* (4) e *dedicatorie* (5) e in questi *argomenti* (6), ha uno stile manierato, artificioso, iperbolico, figurato in-

---

(1) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 13.
(2) *Op. cit. proem. epist.* — I. p. 5.
(3) *De la c. p. e. u.* — I. — ; *De l' inf. u. e m.* — I.
(4) *Spaccio d. b. t.* — II.
(5) *Cabala d. c. p.* — II,
(6) *De gli e. f.* — II.

somma, secentesco, a ragion veduta, o per deridere e mettere in burla gli scrittori leziosi e amanti della pedanteria, o perchè quello era il costume del suo secolo.

E sia pure. Ma queste opere italiane fin anco nella loro stesura non si possono citare come testi di lingua, nè per correttezza di elocuzione, nè per bellezza di stile, tanto sono barbaramente scritte. E tutte ci dicono una sola cosa: che, cioè, G. Bruno, antigrammatico, non sapeva dove stesse di casa la grammatica, e l'ortografia.

Del resto, egli non ne fece un mistero, perchè si vantò di adoperare una lingua che « non è post*a* in distillazione, passat*a* per lambicco, digerit*a* in bagno maria, e sublimat*a* in recipe di quinta essenza; ma tali quali gli insaccò nel capo la nutriccia » (1).

Il Graf dichiarò che G. Bruno, specialmente nelle opere italiane, ha una « certa inclinazione alla scorrettezza » ed una certa ripugnanza « dalla troppa forbitura » (2). Ben altro, dico io: G. Bruno possiede una lingua da ostrogoto: originale quanto si voglia, per istile, forma e contenuto, ma barbara oltre ogni supposizione.

Esaminate le sue opere italiane, letterarie — il *Candelaio* —, o filosofiche — come per esempio, la *Cena delle ceneri,* o *Gli eroici furori* — ed esse vi rivelano che egli conosceva male, anzi, molto male, la nostra lingua, per non dire che la sconosceva completamente (3).

Non parlo degli errori d'ortografia e di grammatica,

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 145.

(2) *Studi drammatici* — p. 144, n. 1: Torino, Loescher, 1878.

(3) Chi ne vuole un saggio, legga lo studio morfologico e grammaticale che lo Spampanato fece della lingua del *Candelaio G. B.— Op. it.*—III, p. XLIX-LIV.

onde sono rimpinzate queste opere in volgare; — errori, se si vuole, in parte dovuti al fatto che esse furono stampate fuori d'Italia — in Parigi e in Londra —, in parte, al fatto che egli, vivendo una vita randagia, non potette curarne la forma, lo stile, la dizione. Ma, anche ammessa questa scusa, egli non cessa di essere un barbaro rispetto alla prosa del '500, in un secolo, in cui essa possedeva già tutta la semplicità trecentistica con Machiavelli, tutta la plasticità del periodo latino con Guicciardini; tutta la chiarezza e proprietà di parole col Castiglione, col Caro, col Della Casa e sopratutto col Tasso, i cui *Dialoghi filosofici* sono ancora modelli insuperabili di bello scrivere, per noi italiani, che, fatte le debite eccezioni, scriviamo di filosofia barbaramente, a differenza dei Francesi, degl' Inglesi e ora anche dei Tedeschi, quasi per fare odiare la filosofia anche da coloro che vorrebbero studiarla con amore.

G. Bruno non conosce le regole sintattiche della concordanza; egli altera spesso il genere e il significato delle parole; introduce, senza un perchè, termini dialettali, non per lo scopo artistico di far parlare i personaggi nel loro dialetto, ma perchè per lui non esiste una lingua italiana, vera e propria, in un'epoca, in cui si polemizzava sulla *questione della lingua,* se cioè dovesse essere presa a modello la toscana, o la fiorentina, come voleva, fra gli altri, il Bembo, ovvero una lingua convenzionale, come, sull'esempio di Dante, sosteneva il Trissino, per citare il principale; in un'epoca, insomma, in cui si costituiva l'*Accademia della Crusca*—1582—, con intenzioni pedantesche, almeno in principio, ma, sempre, per frullare la lingua *e coglierne il più bel fiore.*

So bene che tutte queste questioni per G. Bruno

o non avevano alcun valore, o ne avevano uno assai scarso, quasi fossero delle logomachie bizantine; e da filosofo, forse, non aveva tutti i torti a chiamarle così; ma so anche che la sua prosa è un centone di parole di buon conio e di cattivo conio, di provincialismi e di neologismi. (1) Dice bene, perciò, il Barzellotti, che « gettando via la tonaca, il Bruno non può deporre, al tempo stesso, l' abito del pensare e dello scrivere contratto nelle scuole dei chierici, non può *secolarizzare* il suo stile. E benchè, leggendolo, si senta che egli era nato scrittore grande e vero per la potenza della mente e dell'animo, a cui crescevano impulso e calore la forza eroica delle convinzioni e la vita avventurosa, le sue opere italiane non hanno, io credo, prese insieme, due pagine intere di una prosa da potersi dire buona . . . » (2)

Una sola ragione si può addurre in sua difesa, ed è che egli mirò più a significare la sostanza delle cose, che a studiare la parola o la frase, la quale, senza cercare se fosse pura o no, sgorgava dall'animo suo come una polla d'acqua, che scaturisce da una fonte inesauribile; sicchè, se si pensi che egli era dotato d' imaginazione alata, come solo si può trovare in uno scrittore dell'Italia meridionale, che abbia ingegno ed esuberanza di idee e di parole, si spiega, se non si può giustificare, perchè il suo stile presenti tante e tante defi-

---

(1) Mi dispenso dal documentare qui questo mio giudizio, perchè dopo i tanti passi e brani, finora citati, e quelli, molti, che saranno citati più avanti, credo inutile ogni ulteriore prova.

(2) G. Barzellotti — *Dal Rinascimento al Risorgimento* — 2ª ed. p. 234, Sandron Palermo.

cienze, e perchè la lingua sua non si possa citare come modello di bello scrivere, potendosi dire, invece, il più brutto esempio di forma prosastica, che sia apparso sul finire del '500.

Carducci, perciò, a mio credere, non aveva tutti i torti — a parte le sue esagerazioni — di dichiarare che, « mentre rispet*tava* in G. Bruno l' uomo che morì per le sue idee, non ammi*rava*, perchè nè lo inten*deva* — questo, poi, è *strano*, per lui cantore di *Satana*, i cui primi quattro versi, si possono dire derivati dal monismo di quel filosofo — , nè lo sen*tiva*, il pensatore e lo scrittore » (1).

Egli, da quel grande prosatore che era, trovava un barbaro in G. Bruno, come scrittore e stilista. E però in uno scatto nervoso, facilmente spiègabile per chi conobbe il suo temperamento stizzoso, si capisce perchè abbia pronunziato un giudizio, poco sereno, quando disse che « G. Bruno sostenne con grande animo di morire; questa è la sua gloria.. Ma che . . . sia . . . commediografo almeno tollerabile, no, no e poi no ». (2)

E, in vero, si può dire quello che si vuole per lo stile e per la lingua, che sono realmente barbari, ma negare che G. Bruno non abbia alcun pregio nou dico come filosofo, che non stava a Carducci a giudicarlo, tanto più che, con tutta la sua valentia, non lo sentiva nè lo intendeva, ma nè pure come commediografo, quando costui seppe « dipingere gli umani costumi e dar rilievo al ridevole e al comico delle persone e delle cose » (3), in modo ammirevole, è troppo.

---

(1) v. nel giornale *Resto del Carlino*, 31 gennaio, 1887, Bologna.

(2) V. Spampanato — *Candelaio* — *Op. it.* — III, p. LXI, n. 1[4].

(3) T. Mamiani. *Prefazione* al *Bruno* di F. Schelling, trad. da F. W. p. XV., Le Monnier, Firenze, 1859.

Del resto, io ho voluto esaminare questo lato della vita letteraria di G. Bruno, non per farne l'apoteosi, per partito preso, ma per dire, come manifestai nell'introduzione, che questo filosofo è « un pessimo e grandissimo scrittore », come giustamente lo chiama il Croce (1): pessimo per la forma, grandissimo per il contenuto, alla pari di G. B. Vico: lo scrittore più scorretto del secolo XVIII, da stare accanto a G. Bruno, ma anche la mente filosofica più poderosa, che abbia avuta l'Italia in quell'età.

Questo per lo stile e per la prosa, adoperati da Giordano Bruno nelle opere italiane.

Ma non molto differente è il giudizio che si può dare sul suo conto, se si esaminano le opere latine « sotto gli stessi punti di vista » e con la stessa imparzialità.

Come vedemmo, egli fu avversario degli studi filologici, perchè, a suo dire, « le filosofie e le leggi non vanno in perdizione per penuria d'interpreti di parole, ma di quei che profondano ne' sentimenti ». E sia pure.

Ma, io credo che, sotto questo riguardo, G. Bruno abbia disconosciuto l'influsso educativo, che la cultura classica aveva esercitato sulla nostra letteratura e specialmente su quel Rinascimento, che segna, col rifiorire della lingua greca e latina, la rinascita dello spirito critico e della filosofia naturalistica, i quali servirono a preparare gli *uomini novi*, avversari della filosofia teologica e aristotelica.

---

(1) *F. De Sanctis e i suoi critici recenti* in memoria letta alla *Accad. Pont.*, 3 aprile, 1898; e in *Scritti vari inediti o rari di F. De Sanctis*, v. II, p. 441.

In questa sua avversione alla cultura classica, greca in particolare, ritenuta come un ostacolo alla liberazione dello spirito critico dalla filosofia tradizionale, G. Bruno si può dire un precursore di F. Bacone, un altro grande avversario del principio d' autorità, e sopratutto della filosofia greca in genere e di quella aristotelica in particolare (1).

Ma non per questo si può dire che egli abbia avuto maggiore ragione di dichiarare inutile lo studio della lingua greca, lui che l'ignorava, come non ne ebbe di più F. Bacone.

È vero che « un che non sa greco, può intendere tutto il senso d'Aristotele, e conoscere molti errori in quello »; che « uno che non sa nè di greco, nè di arabico, e forse nè di latino, come il Paracelso, può aver meglio conosciuto la natura di medicamenti e medicine, che Galeno, Avicenna e tutti che si fanno udir con la lingua romana »; ma se si pensi che quasi sempre una questione linguistica o filologica ne nasconde un' altra, che può essere psicologica, o logica o gnoseologica, è anche vero che lo studio delle lingue classiche è della più alta importanza, specialmente per valutare le dottrine dei filosofi greci.

---

(1) *Novum Organum* lib. I. *aph.* LXXI: Erat autem sapientia Graecorum professoria et in disputationes effusa; quod genus inquisitioni veritatis adversissimum est... Pro desperata autem habenda est veritatis inquisitio, cum ad huiusmodi inania deflectit. Etiam non omittendum videtur judicium illud sive vaticinium potius Sacerdotis Aegyptii de Graecis: « Quod semper pueri essent; neque haberent antiquitatem Scientiae aut Scientiam antiquitatis ». Et certe habent id quod puerorum est; ut ad garriendum prompti sint, generare artem non possint. Nam verbosa videtur sapientia eorum, et operum sterilis.

Mi si potrebbe obbiettare che G. Bruno si propose di risvegliare le anime addormentate con una filosofia nuova, ricavata dalle scoperte astronomiche, geografiche e matematiche dei suoi tempi, non già con la filosofia aristotelica o platonica, o d'altra scuola, per le quali non ebbe alcuna ammirazione e tanto meno idolatria. Ed è vero: ma, come fu notato più sopra, egli non sarebbe potuto diventare un pensatore nuovo, se non avesse tesoreggiato la cultura classica, la quale vedemmo che esercitò un' azione assai potente sull' educazione del suo spirito.

Ora, se egli avesse conosciuta la lingua greca, con quella competenza che si suppone debba essere posseduta da uno spirito critico, che voglia giudicare con coscienza e conoscenza del valore delle dottrine filosofiche dei pensatori greci, non sarebbe incorso, più di una volta, in errori d' interpetrazione, fraintendendo il loro pensiero e le loro teorie (1).

E bastino questi soli fatti per comprendere che Giordano Bruno ebbe torto a disprezzare la cultura della lingua greca e a metterla in burla, se pur non si vuol giustificare il suo spirito d'avversione, dichiarando che egli intese mettere in canzonatura non tanto i maestri di filologia e di lingua greca, com' erano stati gli umanisti del '400 e nella prima parte del '500, quanto piuttosto i pedanti, cioè gli spiriti gretti, i quali, nell'età sua, stavano più alla parola che al pensiero, più alla forma che al contenuto, più alla grammatica che alla

---

(1) Il Gentile ha segnato questi errori nell' edizione delle *Opere italiane:* I, p. 173, n. 1.; 176, n. 1; 182, n. 1.; 185 n. 3.; 188, n. 1.; 233, n.; 245, n.; II, p. 271 n. etc.

interpretazione del sentimento e all' esposizione delle concezioni artistiche scientifiche e filosofiche. (1)

E allora la cosa cambia aspetto, e G. Bruno può avere ragione, solo che si consideri, che egli, come educatore delle anime addormentate, avrebbe voluto che l' insegnamento della cultura greca servisse ad approfondire lo spirito dei pensatori più arditi, dei poeti-filosofi, da cui egli, pur così nemico della filosofia tradizionale, accettata pedantescamente, trasse, come vedemmo, i principj fondamentali delle sue dottrine speculative.

Per ragioni analoghe a quelle, or ora accennate sulla utilità dello studio della lingua greca e sull' influsso esercitato da essa sugli spiriti degli umanisti, si comprende che G. Bruno non poteva avere alcuna ragione per disprezzare lo studio della lingua latina, quasi fosse occupazione degna soltanto dei pedanti, quali erano per lui i grammatici e i filologi.

È vero che nella seconda metà del '500 gli studi filologici, messi in raffronto con quelli della prima metà dello stesso secolo, e sopratutto con quelli del '400, si trovano in uno stato di decadenza molto sensibile; ma questo non dava diritto a G. Bruno di disprezzarli come studi oziosi. Egli aveva tutte le ragioni per deridere e mettere in caricatura i cultori gretti di questi

(1) Anche T. Campanella ha lo stesso disprezzo per i filologi pedanti: v. *Syntagma* c. IV., *art.* 1. p. 203 — : totum tempus in grammaticando et rhetoricando consumunt, et, cum scribunt, affectant verbum graecum, aut hebraicum interserere, ut videantur linguarum quasi summae sapientiae magistri, nil novum, nil altum, nil reconditum, nisi quod ex aliorum exculpunt libris, decorantque fuco, afferentes.

studi; ma doveva anche riconoscere che la cultura della lingua latina, fin dal '300, era servita a far ritornare lo spirito umano alla religione della natura, da cui lo ascetismo cristiano l'aveva distratto durante i secoli del misticismo medievale.

È un fatto che il risveglio della letteratura classica, se contribuì moltissimo a impaganire i costumi dei laici e degli ecclesiastici, ebbe il merito d'ingentilire il senso artistico.

E quel Petrarca, per non parlare che di lui solo nel '300, e per non citare tutti gli umanisti del '400 e della prima metà del '500, per il quale egli non ebbe alcuna ammirazione, come cantore delle bellezze di Laura, meritava di essere giudicato altrimenti, non fosse altro che per essere stato uno dei discopritori d'un mondo passato, sì, è vero, ma che non era morto tutto, perchè viveva ancora in ispirito nei prosatori e nei poeti latini.

Ed egli, dopo tutto, non aveva il diritto di disprezzare questi studi, perchè, mentre in un'epoca, in cui il Sannazzaro col *De Partu Virginis,* il Vida con il *Christias* e il Fracastoro con la *Syphilis,* — per non citare che i principali poeti latineggianti — mostrarono di saper esprimere in forme artistiche, non indegne di Lucrezio e di Virgilio, pensieri moderni, egli non si può dire che abbia saputo maneggiare la lingua latina con lo stesso gusto stilistico dei suoi coetanei. Ne sono una prova i suoi poemi: *De triplici minimo et memsura, De Monade numero et figura,* e *De immenso et innumerabilibus* —, per non citare, anche qui, che le sue opere principali, fra quelle scritte in latino.

Lo so che essi, considerati sotto l'aspetto filosofico,

« non hanno nessun modello a cui si possano paragonare, tra i tanti che furono composti in latino nell' età di Bruno, o in quella precedente alla sua, perchè hanno molta originalità di tessitura e di pensiero. » E però fuori di essi, « se si vuole trovare un'ispirazione attinta alle fonti vive della natura, un entusiasmo dettato dalla scienza, bisogna ricorrere *ai frammenti* degli antichissimi poemi di Parmenide e di Empedocle, tra i Greci, o al *De natura rerum* di Lucrezio, tra i Latini » (1). Ma so anche che la lingua e lo stile di essi presentano deficienze, che non si trovano negli altri poemi, composti nella età sua o in quella precedente alla sua, specialmente nel *Zodiacus vitae* di Marcello Palingenio, che, pur essendo di natura filosofico, ha pregi stilistici non comuni, e più ancora nella *Syphilis* di Fracastoro, che, pur essendo di natura didascalico, sa del fare di Virgilio.

Mi si potrebbe dire che, in queste opere G. Bruno incontrò difficoltà, ignote ai più dei poeti sopracennati, nel rivestire di forme antiche pensieri moderni; tanto più che egli volle essere originale, non solo nell'esposizione del contenuto, ma anche nel maneggio della forma, e sopratutto nello stile, che è anche qui l' espressione più sincera del suo temperamento e del suo gusto artistico. Ed è vero.

Nell' adoperare la lingua latina, egli si comportò ben diversamente da Petrarca, il quale, come si sa, pur di vestire nel miglior modo i suoi pensieri con abbigliamenti latini, si propose di seguire con una certa pedanteria Cicerone, come modello di prosatore, e Virgilio, come

(1) *Opera lat. c.* — I, *pars* ,1 p. XXXIX.

modello di poeta. Ma G. Bruno, nemico, com'era, d'ogni soggezione, adoperò uno stile, che è tutto suo, perchè, tranne alcuni tratti, che ci ricordano qualche poeta latino a lui prediletto, o che risentono della scuola, dove egli imparò la lingua, spesso è duro e inelegante, perchè la frase è « a stento pieganteși agl'insoliti usi a cui la torce il poeta. Lucrezio, da cui egli prende in prestito molta parte del linguaggio che adopera, non può rifornirlo di tutto punto; nuove idee richiedevano vocaboli nuovi; ed il Nolano non si fa coscienza di coniarli; e non solo nomi, ma epiteti, ma verbi, ma costrutti, con una libertà, che talvolta sa di licenza » (1).

Del resto, di queste deficienze egli ne aveva coscienza, perchè a chi gli rinfacciava la poca latinità delle sue parole, rispondeva che « per la novità degli argomenti, se è necessario, le parole si possono trarre con più vantaggio da qualunque fonte, e saremo autori di termini nuovi. I grammatici prestino osservanza alle parole; ma queste ce la prestino a noi. Quelli osservino l'uso, che noi imponiamo ad essi. » (2).

Ma tutto questo, se giustifica il suo stile, che, invece di essere « un'imbastitura di frasi altrui, » com'è spesso negli umanisti, a cominciare da Petrarca, è « un

---

(1) *ibid.* — I. I, p. XL.

Anche qui, per provare il mio asserto, credo sufficienti i brani citati finora e quelli che saranno citati più avanti, e però ora mi dispenso dal trascrivere qualche altro « saggio ».

(2) — (*De t. m. et. m.* I, III,—lib. I, c. I. p. 135... pro novitate.

(Si sit opus) rerum, quocunque e fonte trahantur.
Commodius, vocum authores erimusque novarum.
Grammatici verbis: at nobis verba ministrent:
Ii observent usum, quem nos indicimus ollis.

impasto proprio, originale, dal quale si rispecchia tutto l'animo suo, non serve a giustificare l'asprezza del verso, l'oscurità dei costrutti, la manchevolezza di lima; deficienze, che rendono le sue opere latine, poetiche e prosastiche, molto spesso gravi ed ineleganti.

Egli però non ci teneva e non se ne dava alcuna cura, intento più a pensare e a far pensare, anzichè a dilettarsi o a dilettare (1).

Che ne importava a lui dei puristi latineggianti, se poi erano dei pedanti filologi, dei miseri grammatici, che stavano a valutare l'ufficio delle parole, « stylum concinnando psittacorum simiarumque in morem » (2), senza scrutare lo spirito dello scrittore, per mettere in rilievo se le dottrine di costui avessero o no efficacia educativa?

Di qui il suo senso d'indipendenza, che, se lo portò a maneggiare la lingua latina a modo suo, infarcita spesso di italianismi e barbarismi, lo mise anche in condizione di usare un vocabolario ricco di parole, di espressioni e di frasi, che non trovano, è vero, riscontro nei classici latini, ma che tuttavia esprimono a maraviglia tutte le *nuances* del suo pensiero (3).

---

(1) *Or. Cons.* — I, I, p. 30.

Egli stesso disse di sè essere « hominem a lepidae orationis studio prorsus alienum,.... insuavi, jejuno, illepidoque stylo balbutientem ».

(2) *De comp. imag.* — *Praef.* — II, III, p. 92.

(3) Belle sono le osservazioni che egli, antifilologo, fece sul valore logico dei *così detti* sinonimi, che per lui non esistono, ogni termine avendo un valore proprio: « diversae quippe voces quae grammatico oculo perspectae synonymae sunt, eae nobis alia atque alia vel saltem aliter atque aliter significant....; quoniam in curia philosophiae nonnulla possunt esse synonyma, praeter-

(*segue*)

Che se poi si vogliono cercare delle attenuanti, io credo che non ne manchino nè pure qui.

Anzitutto, G. Bruno, ribelle ad ogni imitazione, volle, tanto nella forma, quanto nello stile delle sue opere latine, essere originale; e però, senza prendere a modello alcun poeta o prosatore latino, scrisse come gli suggeriva il suo gusto, senza abbellire il suo verso o la sua prosa di frasi altrui, come aveva fatto Petrarca, ma imprimendovi un colorito tutto proprio, che non si può confondere con quello di nessun altro scrittore.

In secondo luogo, egli, a causa della vita errabonda e agitata, non potè attendere a limare le opere latine, più che quelle italiane, tanto più che per educazione era portato a giudicare della bontà delle cose più dal loro valore intrinseco, anzichè da quello formale. Ed egli voleva svegliare le anime addormentate non con le regole grammaticali e con le bellezze stilistiche, ma con la novità e con la profondità dei pensieri.

E in ciò non ebbe tutti i torti; anzi, si può dire uno dei primi pensatori del '500, che, pur essendo vissuto in un'età di corruzione e di decadimento politico, intellettuale e morale, si sia proposto fini utilitari, come hanno sempre fatto gli scrittori, rigeneratori di popoli;

(*contin.*)
quam si velimus grammaticales internumerare in hoc seculo philosophos, quibus eximium decus est vocum proprietate contempta, stylum concinnando psittacorum simiarumque in morem, Ciceronem in scientiarum professione aemulari, verbicula graeca latinis intermiscendo linguarum peritiam inter alia nundinari; quos omnes hisce ex ungulis notos potius inter bruta computamus animalia, utpote quibus multum humani desit ratiocinii, quam inter homines meliores titulo dignos quam arrogantis sciolique grammatici. » — *De comp. imag. Praef.* — II, *pars* III., p. 92-3.

e però e nelle opere italiane e in quelle latine, in prosa o in verso, letterarie o filosofiche, ebbe sempre lo stesso intento educativo, servendosi dell'arte, della scienza e della filosofia, come di mezzi atti a risvegliare le anime addormentate, mentre egli vedeva che nell'età sua « molti in tutto il tempo de la vita studiano di farsi esquisiti in que' studii, che convegnono alla fanciullezza, e per la massima parte il fanno senza proprio e altrui profitto » (1).

Che se, finalmente, G. Bruno si considera sotto « il punto di vista » dell'antipetrarchismo, io credo che egli meriti un posto speciale nella storia della nostra letteratura del '500, perchè, vivendo in un'età, in cui l'imitazione del Petrarca aveva essiccato ogni sorgente di creazione originale, seppe tenersi in disparte dal *servum pecus* e serbare l'impronta della sua personalità.

Per valutare questo carattere, bisogna distinguere nello spirito di G. Bruno il lato critico o distruttivo, da quello artistico o creativo.

Sotto il primo aspetto, egli, come vedemmo, si può dire il primo che, in fatto di critica, avesse idee proprie e che valutasse le opere artistiche con un criterio estetico, libero e indipendente dai preconcetti di scuola.

A noi oggi possono non fare più impressioni le sue critiche così acerbe — e lo vedemmo — al Petrarca, e sopratutto ai petrarchisti; ma in un'età, in cui si cominciava a smarrire il concetto vero dall'arte, e si vagheggiava la forma e si trascurava il contenuto, mettendo in antitesi l'una con l'altro, io credo che esse non siano dovute passare inosservate.

È vero che di esse non si trova alcun accenno fra

(1) *De gli e. f.* — II, p. 439.

gli scrittori del secolo seguente, cioè del '600, dove l'antipetrarchismo fu di moda; ma questo silenzio si spiega anzitutto col fatto che le opere italiane di Giordano Bruno furono stampate fuori d'Italia; e in secondo luogo, perchè, anche quando fossero state conosciute, si aveva paura di citare il nome di uno scrittore, di cui la chiesa cattolica, allora tanto potente, aveva fatto giustizia nel modo più inumano.

Ma è certo che G. Bruno, come avversario in genere della poesia d'imitazione, in particolare del petrarchismo, è un precursore della critica libera del Boccalini, e sopratutto del buon gusto del Tassoni, benchè le sue opere non sieno citate nè dal primo, nè dal secondo.

Però questo silenzio non deve far meraviglia, solo che si pensi che per lo più i contemporanei di G. Bruno, e per molti anni ancora gli scrittori dell'età successive, finchè durò la paura dell'Inquisizione, o non citarono quasi mai il nome o le opere di lui, nè meno dove il ricordarli era richiesto dall'identità delle dottrine sostenute, o li citarono assai di raro, e assai guardinghi. (1)

---

(1) Per citarne qualcuno, Campanella nell'*Apologia pro Galileo*, pubblicata, ment'era in carcere, — 1622 — accennò ad un *quidam Nolanus;* nella *Universalis Philosophiae seu Metaphysicarum rerum juxta propria dogmata,* libri tres, accennò più d'una volta ad un *Nolanus* — lib. XI, p. 52, 54; lib. XV, p. 105 etc; ma quest'opera fu pubblicata in Francia, Parisiis 1638, dopo ch'egli, libero dal carcere del S. Uffizio di Napoli, scappò da Roma per *più spirabil aere.*

Anche Vanini parlò di *nonnulli semiphilosophi novi, qui dixerunt supra caelum ultimum esse creatum infinitum,* alludendo, senza dubbio, a G. Bruno — v. *Amphitheatrum providentiae et.* — p. 359;

(*segue*)

Però è fuor d'ogni dubbio, che egli, sotto questo riguardo, serve di anello d'unione tra gli antipetrarchisti del '500, come per es., N. Franco, P. Aretino e A. Doni, e quelli del '600, quali furono il Boccalini, il Tassoni e il Bracciolini etc.

Sotto il secondo aspetto, cioè, sotto l'aspetto artistico e creativo, G. Bruno occupa un posto diverso dal precedente e di gran lunga inferiore, perchè nel suo spirito prevaleva più il raziocinio che l'imaginazione, più le attitudini speculative che quelle fantastiche.

Già vedemmo che, come prosatore, egli non si può citare come un modello nè per la lingua, nè per lo stile, così difettosa è la prima, per proprietà e struttura grammaticale, e così inelegante e duro è il secondo, per mancanza di studio e di senso artistico.

(*contin.*)

Lugd., 1615 —; ma anche costui si trovava in Francia. Tanto vero, che *Acidalius*, cioè Valente Hawekenthal, che si trovava a Bologna, quando Bruno nel 1592 era arrestato a Venezia, prima ne fece il nome in una lettera a M. Forgacz; poi, saputo il motivo dell'arresto, non ebbe più coraggio di citarlo. — v. *Op. lat. consc.* — I. *praef.* di F. Fiorentino, pagine XIX.-XX.

Citò forse Galilei il nome di questo filosofo nei *Dialoghi dei due massimi sistemi tolemaico e copernicano*, là, dove sostenne la teoria elioncentrica e la pluralità dei mondi? No, mai. E pure, come fu accennato, e, come vedremo meglio in seguito, tra Copernico e Galilei c'è un abisso, se non si tiene conto, fra gli altri, di G. Bruno.

E non è presumibile che Galilei, nato nel 1569, che con molta probabilità conobbe G. Bruno a Venezia nel 1592; che fu insegnante a Padova — 1592-1610 —, alle cui lezioni affluivano uditori e studiosi dall'Inghilterra, dalla Francia e dalla Germania, dove G. Bruno era stato esule, non ne avesse mai sentito parlare, specialmente per le polemiche, che costui aveva sostenuto in quelle nazioni in difesa del sistema copernicano.

imaginarsi come poeta, giacchè G. Bruno, antipetrarchista, compose anche parecchie centinaia di versi, tra sonetti e canzoni, che si trovano sparsi nelle opere italiane e specialmente nei dialoghi *De gli eroici furori.*

Se egli si fosse limitato a criticare soltanto i lirici presecentisti dell'età sua, che scimiottavano il Petrarca, là, dov'è meno lodevole, cioè nelle svenevolezze, nei lenocini e negli artifizi

del verso che suona e che non crea,

senza dubbio, nella storia della nostra letteratura del '500, non avrebbe lasciato un'impronta meno notevole.

Ma, oltre a far il critico, egli volle anche mostrare di saper trattare la poesia, come egli desiderava che

---

(*contin.*)

Del resto, G. Bruno non fu ricordato nè da F. Bacone, nè da Cartesio, sebbene lo meritasse, non fosse altro che per avere preparato il metodo di ricerca, insegnando ad appellarsene alla ragione, e a fare *tabula rasa* di tutto il passato, tutte le volte che l'autorità dei nomi o le teorie invocate, non resistessero alla critica e alla verifica della ragione e dell'esperienza.

E non fu ricordato nè da Spinoza, cui, tuttavia, preparò la teoria panteistica della *Natura sive Deus* e quella psicofisica del doppio aspetto della realtà o del parallelismo dello spirito e della materia; nè da Leibnitz, cui, non si può disconoscere, servì a preparare la *Monadologia* e il calcolo infinitesimale. E non è concepibile che un pensatore, dalla cultura vasta e profonda come Leibnitz, tedesco, ignorasse le opere di G. Bruno, che, dopo il rogo, dovettero essere con più amore studiate in Germania, sopratutto in quelle regioni, le quali, con la Riforma, si erano separate dalla chiesa romana.

Nessuna maraviglia, adunque, che G. Bruno, come critico e come antipetrarchista, pur avendo avuto un seguito, non fosse ricordato da quegli scrittori che sostennero teorie critiche ed estetiche analoghe alle sue.

avessero fatto i lirici dell'età sua, anzichè andare « dietro al piccioletto verso » di Petrarca. E scrisse dei sonetti e delle canzoni, che però non sono un gran che; anzi, tranne qualcheduno, sono una ben misera cosa, come originalità d'invenzione, come contenuto e come forma. (1).

Il suo modello, come si disse, fu il Tansillo; ma quanta differenza tra il gusto artistico di costui e il suo!

Mi si potrebbe dire che questa differenza deriva dal fatto che G. Bruno, tanto in italiano, quanto in latino, si valse, come regola generale, della poesia, per esporre argomenti filosofici; e però il contenuto predomina sulla forma, il pensatore sull'artista. Ed è vero. A parte qualche sonetto, che ha carattere burlesco, come quello in lode dell'asino, che comincia

« O sant' asinità, santa ignoranza,

(1) Di tutti questi sonetti, io non ne trovo bello che uno solo: *Op. it.* — I, p. 269.

E chi mi impenna, e chi mi scalda il core,
Chi non mi fa tener fortuna o morte,
Chi le catene ruppe a quelle porte,
Onde rari son sciolti ed escon fore?

L'etadi, gli anni, i mesi, i giorni e l'ore,
Figlie ed armi del tempo, e quella corte,
A cui nè ferro, nè diamante è forte,
Assicurato m' han dal suo furore.

Quindi l'ali sicure a l'aria porgo,
Nè temo intoppo di cristallo o vetro,
Ma fendo i cieli e a l'infinito m'ergo;

E mentre dal mio globo agli altri sorgo,
E per l'eterio campo oltre penetro,
Quel ch'altri lungi vede, lascio a tergo.

più o meno, tutti gli altri sonetti e le canzoni hanno carattere filosofico.

Gli Eroici furori, infatti, sono come il « *Convivio* » di Dante, un trattato di morale idealistica, ricavata dal comento di sonetti, in parte del Tansillo, in parte dello stesso G. Bruno, e di canzoni, per far vedere come la poesia, quando è elevata, è filosofia, e la filosofia, quando è veramente sentita, è poesia.

Ma quest'opera, se è pregevole per il contenuto filosofico, non ha alcun valore sotto « il punto di vista » dell'arte, perchè la forma, tanto nella parte scritta in prosa, quanto in quella scritta in versi, ha ben pochi pregi.

Dico, anzi, che, se G. Bruno si paragona a T. Campanella—1568-1639—, che pure è quasi un suo coetaneo, bisogna riconoscere che il primo, mentre avanza il secondo nella filosofia per genialità di speculazioni e d'intuizioni, gli resta, di gran lunga inferiore, nella poesia.

Questi sono i pregi e i difetti che G. Bruno presenta come prosatore e come poeta.

Chi lo considera « dal punto di vista » letterario non ha alcun torto a dichiararlo uno scrittore pessimo. Però, per quanto pessimo, G. Bruno, che intese più a fare il filosofo che il letterato, non cessa di essere il risvegliatore delle anime addormentate, il pensatore geniale, che crea un ordine d'idee, con cui apre, meglio di qualsiasi altro, l'età moderna e distrugge la filosofia tradizionale.

Chi tien conto di questo, comprenderà, che, se è utile studiare le opere di questo pensatore anche dal lato letterario, il merito principale e duraturo è quello che deriva dal loro valore filosofico.

Ora, se, come letterato, G. Bruno potè avere, e realmente ha, tutti i difetti possibili e imaginabili; se, anzi, potè essersi ingannato sul poco conto che egli attribuì allo studio della lingua latina e italiana; considerato come filosofo, in un' età di sonnolenza spirituale, come la sua, egli ebbe ragione di dire, che « a questo tempo massime devono esser isvegliati gli ben noti spiriti, armati dalla verità ed illustrati dalla divina intelligenza, di prender l'armi contra la fosca ignoranza, montando su l'alta rocca ed eminente torre della contemplazione. A costoro conviene d'aver ogni altra impresa per vile e vana. Questi non denno in cose leggiere e vane spendere il tempo, la cui velocità è infinita; essendo che sì mirabilmente precipitoso scorra il presente, e con la medesima prestezza s'accoste il futuro....

« E fra tanto, questo s'intesse la memoria di genealogie, quello attende a desciferar scritture, quest' altro sta occupato a moltiplicar sofismi da fanciulli.... Quell'altro garrisce, se il nome fu prima, o il verbo;...... l' altro vuol rinovare gli vocabili obsoleti;.... l'altro sta su la falsa e vera ortografia; altri e altri sono sopra altre e altre simili frascarie, le quali molto più degnamente son spreggiate che intese.

« Qua digiunano, qua ismagriscono, qua intisichiscono, qua arrugano la pelle, qua allungano la barba, qua marciscono, qua poneno l' àncora del sommo bene... Con tali e simili vilissimi pensieri credono montar agli astri, esser pari agli dei, e comprendere il bello e buono, che promette la filosofia. » (1).

---

(1) *De gli e. f.* — II, p. 437-8.

Ebbene, se si tiene presente tutto questo, G. Bruno può essere, come realmente è, un pessimo scrittore, ma ciò non toglie che sia un grande pensatore, e, come tale, merita di essere studiato e conosciuto, perchè è unico nell'età sua.

XII.

G. Bruno, come spirito distruttore dei pregiudizi dei suoi tempi.

Ora, dato uno spirito, come quello di G. Bruno, critico, anzichè dogmatico, estraneo ad ogni scuola, avversario ad ogni principio d'autorità, che fosse accettato sistematicamente e ciecamente, nell'arte o nella scienza, nella filosofia o nella religione, era naturale che un pensatore di questa fatta, « fastidito e accademico di nulla accademia, » dovesse non solo apparire, ma anche riuscire, nell'età sua, il nemico di tutti gli insegnamenti dogmatici, il fustigatore di tutti i pedanti, il distruttore di tutti i pregiudizi, letterari o filosofici, scientifici o religiosi, così cari agli imitatori servili e ai misoneisti, « cucullati, » o no, che pensavano a mortificare lo spirito nelle università o nelle accademie, con le superstizioni e coi preconcetti, onde nel '500 tutti gli studi erano o male avviati ovvero ostacolati.

E c'era una ragione: chè, in quel secolo, la « gens togata » quasi tutta insegnava pedissequamente come voleva la tradizione, o per incapacità di saper fare da sè qualche cosa di meglio, o per bisogno di quieto vivere e più ancora *pro pane lucrando*. G. Bruno, invece, che era tutt'altro che rispettoso della tradizione; che si

sentiva le forze di risvegliare da per sè lo spirito umano e di rinnovare il sapere, non era uomo da barattare la verità per qualsiasi tornaconto o d'insegnare « venalem mercenariamque doctrinam » (1).

E c'era di più: i « cucullati » di professione si servivano della filosofia, non per abituare gli uomini ad osservare e a scrutare la natura delle cose, ma per farli diventare spiriti obbedienti, e però inetti a sapersi valere dei propri sensi e della propria ragione, rendendoli quasi ciechi degli occhi del corpo e di quelli dell'anima. G. Bruno, invece, che, troppo per tempo, si era dato a seguire le dottrine di quei maestri, i quali educavano non a chiuder gli occhi, ma sopratutto ad aprirli (2), si propose d'insegnare agli uomini come si deve esaminare ed esplorare la natura e scoprire la verità, valendosi di quegli occhi, « quos Deus apertos et in sublime erectos exhibuit, » e proclamando, senza paura, ciò che essi avevano veduto e scoperto. (3).

E, infatti, non c'è ordine di conoscenze, in cui, con

---

(1) ..... *De imm. et inn.* — I, I, p. 208 — ..... non ea nobis philosophia proponitur, quae ad miserorum omnium miserrimos, qui pro pane lucrando philosophantur, attineat et adspectet: sed eorum tantum nobile respicit ingenium, qui vel partis uti possunt, vel aliter, quam opinione, fide, et assertione serviendo, ad vitam necessaria comparant et veritatis majestatem per se colendam, rebus vilioribus non submittunt.

(2) *Artic. adv. math.* — I, *pars.* III, p. 6 — in proposito certe philosophiae (ad cuius liberas aras de tantis fluctibus me recepi) eos tantum doctores audiam, qui non oculos claudere, sed maxime aperire praecipiunt.

(3) *Art. adv. math.* — I, *pars.* III. p. 7 — Sic a principio nobis consultum fuit, ut fruxtra eos oculos claudendos et supprimendos inclament alii quos Deus apertos et in sublime erectos exhibuit.

maggiore o minore avvedutezza e competenza, egli non abbia scrutato, o con gli occhi del corpo o con quelli dell' anima, per penetrare addentro *a le segrete cose*, e pronunziare il suo giudizio, senza infingimenti e senza paure, si trattasse di letteratura o di filosofia, di scienza o di religione.

Di qui le sue polemiche e le sue persecuzioni, che improntarono d' un modo speciale tutte le sue opere.

A voler dire il vero, siffatta impronta, per cui le opere di questo pensatore sono quasi sempre polemiche, non è nè una specialità, nè un'originalità del suo spirito, perchè, più o meno, quasi tutti i pensatori del '400, e del '500, che si acquistarono la fama di *homines novi*, furono, ognuno secondo le sue forze, come accennammo nel capitolo precedente, ribelli « al comune modo di pensare, » e però diressero tutte le loro forze ad abbattere i pregiudizi e i preconcetti nell' arte e nella scienza, nella filosofia e nella religione.

Ma chi più di tutti si distinse in quest' opera distruttiva, fu G. Bruno, sia perchè, come temperamento più caldo ed espansivo, — non per nulla era nato nell'Italia meridionale — fu irruente nelle sue discussioni, come pochi altri gli si possono paragonare (1); sia per-

---

(1) Nei dial. *De la c. p. e u.* — I, p. 151 — G. B. definisce esattamente il suo temperamento, là, dove Armesso, uno degl'interlocutori, dice: « Non trovo filosofo che s' adire sì per la spreggiata filosofia, nè, o E., scorgo alcuno sì affetto — cioè, *geloso* — per la sua scienza, quanto questo Teofilo: che sarebbe, se tutti gli altri filosofi fossero della medesima condizione, voglio dire sì poco pazienti? ».

Però, come si vede, era un' ira e un' impazienza, che fa onore

(*segue*)

chè, prima di pensare a costituire un sistema qualsiasi di dottrine, il suo spirito fu rivolto a distruggere tutto ciò che gli ostacolasse « il suo fatale andare ».

Questo senso di ribellione, che costituisce la nota dominante del suo spirito, si rileva in tutte le manifestazioni della sua vita, pratica o teoretica, religiosa o filosofica, letteraria o scientifica. E chi non ne tiene il debito conto, sotto tutti gli aspetti, e non lo mette in relazione ai tempi e ai luoghi, in cui G. Bruno nacque, visse e fiorì, non potrà comprendere il giusto valore che si deve dare allo spirito negativo di questo filosofo, con cui, dove potè, fece *tabula rasa* del passato; e tanto meno potrà valutare, con la massima approssimazione, lo spirito positivo del medesimo, con cui, dopo avere distrutto ciò che, secondo lui, non rispondeva più alla realtà, ricostruì come gli consentivano meglio il suo genio, le condizioni dell' età sua e il sapere scientifico e filosofico, letterario e scientifico, di cui poteva disporre.

E in questo spirito di distruzione egli non conobbe limiti; nè c'è « voce di plebe, indignazione di volgari, murmurazione di sciocchi, dispreggio di tai satrapi, stoltizia d' insensati, sciocchezza di scioli, informazion di mentitori, querele di maligni, e detrazion di invi-

---

(*contin.*)
a G. B., perchè « questi altri filosofi non hanno ritrovato tanto, non hanno tanto da guardare, non hanno da difendere tanto; facilmente possono ancor essi tener a vile quella filosofia, che non val nulla, o altro che val poco, o quella che non conoscono; ma colui che ha trovata la verità, che è un tesoro ascoso, acceso da la beltà di quel volto divino, non meno diviene geloso, perchè la non sia defraudata, negletta, contaminata.....

diosi », che gli possa « dismetter l'animo e *farlo andare* addietro, per quel, che con molte macchine e artificii il grande e grave senato della stolta ignoranza minaccia.... » (1).

Si capisce che, nell'esercitare questa sua opera negativa, anzi distruttiva, che lo mise in antitesi col « comune modo di pensare » dei suoi tempi, egli si procacciò le più feroci inimicizie di laici e di ecclesiastici, le quali non gli concessero mai nè sicurezza, nè riposo, come si può rilevare dalla sua vita agitata, errabonda, ostacolata dovunque da avversari, visibili e invisibili, che non gli perdonarono mai di avere disprezzato, combattuto e distrutto lo spirito d'obbedienza al principio d'autorità, il rispetto alla tradizione, l'ossequio alla sapienza di quei pensatori, che i più ritenevano « maestri e donni. » (2)

---

(1) *De l'inf. u. e m.* — I, p. 412.

(2) *Art. adv. math.* — I. pars III, p. 7. — Videntes ergo videre non dissimulamus, et aperte profiteri non veremur; utque continuum bellum est inter lucem atque tenebras, doctrinam et ignorantiam, ut ubique odium, convitia, clamores et insultus (non sine etiam vitae periculo) a bruta stupidaque multitudine, concitante senatu graduatorum patrum ignorantiae, sumus experti; manuque veritatis divinioreque lumine duce superavimus. Etenim in pluribus Europae partibus et praecipuis academiis, eorum qui doctissimi extant, neque venalem mercenariamque habent doctrinam, sed plus quam vulgare ingenium et cum hoc alias etiam nobilitatis species, consensu, applausu, favore et testimonio nobis adsistente, ubique sordidae vilissimaeque multitudinis insidiam, strepitum et violentiam auctoritate principum repressimus; Aristarchorum vero et archimandritarum huiusmodi invidiam, malitiam, ignorantiam et arrogantiam firmis argumentis evidentissimarumque demonstrationum (quarum ubique monumenta extant) copia contudimus.

Ma, pienamente conscio dell' opera sua, diretta a rimuovere ogni impedimento alla costituzione critica del sapere scientifico e filosofico, si può dire che, fin da principio, ebbe una visione chiara e netta della rivoluzione, che egli si accingeva a produrre col suo modo di discutere e di speculare, e dei pericoli gravi, cui andava incontro. E però, da quel temperamento sensitivo-attivo che egli era, si buttò, anima e corpo, nelle polemiche e nelle lotte; frate, contro i suoi superiori; sfratato, contro gli accademici, togati, cioè contro i professori ufficiali delle università, e contro gli scrittori del suo tempo; ma sempre senza freno e senza paure, e come gli dettava il suo spirito ribelle.

È un fatto che, dovunque si trovasse a discutere o ad insegnare, turbò, anzi ruppe il sonno spirituale del vulgo accademico, laico ed ecclesiastico, tanto che, per gli effetti che ne derivarono, la sua dimora in Francia, in Inghilterra e in Germania, si può paragonare all'apparizione d' una cometa, che attiri all' improvviso l'attenzione delle moltitudini, ansiose di conoscere che cosa significhi, destando le più aspre polemiche fra i dotti, che, dopo tutto, senza volerlo confessare, ne sanno presso a poco quanto le plebi ignoranti.

Comunque sia, egli ebbe il merito di avere osato ribellarsi « al comune modo di pensare » dei « cucullati » e dei « togati, » combattendo i pregiudizi, che, nell' età di mezzo e nel Rinascimento, avevano arrestato il progresso scientifico e filosofico e levata ogni originalità all' arte e alla critica e ogni spontaneità allo spirito di ricerca e di discussione.

Certo, in questo spirito di combattività e di distruzione egli non fu senza predecessori.

Basti per tutti ricordare R. Bacone, un altro monaco, vissuto due secoli innanzi, non meno ardito e battagliero, il quale aveva avuto il coraggio d'insegnare, prima d'ogni altro, a liberare l'animo umano dai pregiudizi.

Il monaco inglese, li aveva chiamati « offendicula veritatis », (1) perchè ogni preconcetto, che ci leva la serenità dello spirito d'osservazione; che ci fa scambiare il soggettivo con l'oggettivo, l'ideale col reale; che ci fa partire da premesse stabilite *a priori;* che ci fa trarre conseguenze puramente formali, senza che abbiano una corrispondenza nel campo dei fatti, ogni preconcetto, dico, di tal fatta, è un'offesa alla Verità.

Lo stesso fece G. Bruno; il quale, convinto che la Verità vera non può essere che impersonale, e che essa non può essere ricavata dall'uomo, se non con lo studio diretto della natura, mediante l'osservazione, la speculazione e la critica, spoglie da qualsiasi pregiudizio, d'accademia, di scuola, di religione e così via, prima di pensare a ricostruire quell'ordine di conoscenze, tra metafisiche e fisiche, teologiche e cosmologiche, astronomiche e biologiche, psicologiche e logiche, morali e sociali, che costituiscono la sua filosofia, intese, con tutte le sue forze, a distruggere tutti quei pregiudizi, che per lui erano ostacoli alla scoperta della verità, ma che dal vulgo accademico e dottorale erano rispettati col feticismo degl'idolatri, come altrettanti simboli di verità.

---

(1) *Opus maius* — pars. 1ª c. I. — Ed' essi sono: 1° fragilis et indignae auctoritas, exemplum; 2° consuetudinis diuturnitas; 3. vulgi sensus imperiti — proprio come ripeterà G. Bruno.

Di qui « la bestia trionfante », personificazione simbolica di tutti i preconcetti e di tutti i pregiudizi e di tutte le superstizioni, alla quale si propose di dare « lo spaccio » (1).

Infatti, i dialoghi intitolati dallo « *Spaccio de la bestia trionfante* », che hanno valore tra allegorico e simbolico, apparentemente sono i primi « delineamenti ed ombre » d'un trattato « di morale filosofia, secondo il lume interno, che in G. Bruno have irradiato e irradia il divino sole intellettuale » (2); ma in sostanza sono un tentativo di ammaestramenti logici, in cui « si ripurga l'animo da errori » e si libera « dai vizi, che predominano e sogliono conculcar la parte divina » (3), cioè l' intelletto.

E però, Giove, dopo avere cacciato dal cielo gli errori, i pregiudizi, le superstizioni, i vizi, che avevano reso gli uomini così irragionevoli, « assegna la parte più eminente del cielo » alla Verità, « la quale è più alta è degna di tutte le cose, anzi la prima, ultima e mezza » e che « si conosce negli campi contemplativi, metafisico, fisico, morale, logicale (4); alla cui presenza « cade la Credulità con tante pazzie e la Superstizione con cose, coselle e coselline » (5).

Come si vede, G. Bruno fu veramente un continuatore dell'opera riformatrice di R. Bacone,—1214-1292— e però si può dire anche un precursore di Francesco Bacone, — 1561-1626 — come il quale rivolse il suo

(1) *Spaccio d. b. t.* — II, *epist. espl.* p. 13.
(2) *ibid.* — II. *epist. espl.* p. 7.
(3) *ibid.* — II, p. 13.
(4) *ibid.* — II, p. 13.
(5) *ibid.* — II, p. 20.

ingegno a fare una *restauratio scientiae magna*, innovando e purificando il metodo di osservazione e di speculazione.

È vero che egli non scrisse alcun *Novum organum* da opporre all'*Organon* d'Aristotile, — chè anzi, come dicemmo, delle opere logiche e dialettiche di costui fu, se non un ammiratore, certo, uno studioso imparziale, e però non ne parlò mai con lo stesso disprezzo, con cui giudicò le opere fisiche e metafisiche — ; ma è anche vero, che, non ostante questo diverso modo di trattamento, nel valutare le opere logiche e dialettiche e quelle fisiche e metafisiche, fu un avversario accanito dell'autorità d'Aristotile, almeno come l'avevano intesa gli Arabi, gli Scolastici e i Peripatetici.

E se non scrisse alcun trattato di metodologia, come F. Bacone, tuttavia dai pochi accenni, che s' incontrano qua e là, nelle sue opere, e che molto spesso sono divinazioni felici del metodo scientifico, ma sopratutto dalle applicazioni che egli fece dell'osservazione, della esperienza, dell' induzione, della dimostazione deduttiva e specialmente del calcolo matematico, si può dire, che anche lui, come il filosofo inglese, diresse le sue forze ad abbattere gl' *idoli,* i quali nella scienza e nell' arte, nella filosofia e nella religione, ostacolavano la ricerca del vero e producevano errori e pregiudizi (1).

Ma, a differenza di F. Bacone, che fu uno spirito puramente teoretico, buono a formulare la dottrina del metodo induttivo, ma inadatto a fare una scoperta qualsiasi, G. Bruno fu anche uno spirito fattivo, perchè, senza perdere tanto tempo a formulare regole su regole, mostrò come realmente si potesse ristaurare il

---

(1) *Novum organum* — *lib.* 1. — *aph.* XLIII - LXX *passim.*

sapere nella metafisica, nell'astronomia, nella fisica, nella biologia, nella psicologia, nella logica, nella gnoseologia e nella morale.

Sotto questo « punto di vista » egli è molto vicino a Galilei: lo spirito più serio e poderoso della prima metà del '600, il quale dimostrò coi fatti come bisogna sgombrare l'animo umano dai pregiudizi e dagli errori, che gl' impediscono la ricerca del vero, e come si deve realmente costituire la scienza; ma gli manca la prudenza del grande pisano, (1) e sopratutto la cultura scientifica e il genio creativo, per cui Galilei non ha un altro che l'eguagli (2).

G. Bruno, infatti, e per temperamento e per educazione e per istudi, è più filosofo che scienziato, più adatto

---

(1) Tuttavia, come si vedrà in sègnito, Galilei in parecchie questioni si servì di speculazioni e di ragionamenti, che si trovano nelle opere di G. Bruno, sebbene egli per prudenza o per paura non ne facesse il nome.

Il che fu fatto rilevare in modo inconfutabile dal Tocco in *Le opere lat. di G. B. esp. e confr. con le italiane,* p. 224 e seg. Fir. 1889; dal Gentile in *Op. ital. ed. cit.* I, p. 112 n. 2, 122, n. 1; e dallo Spampanato in *Quattro filosofi napolitani nel carteggio di Galileo*, p. 19-20, Portici, 1907.

(2) Si dica quello che si voglia, ma, senza essere un detrattore di Galilei, bisogna riconoscere che « questa immensa figura storica, come giustamente lo chiamò il Favaro — v. *Antichi e moderni detrattori di Galileo,* p. 591 — cercò di mostrarsi *prudente* e *accorto* nell'evitare noie e pericoli con la chiesa romana, benchè, pur troppo, non vi fosse riuscito.

Di fronte a G. Bruno, che non ha peli in bocca, Galilei può sembrare un debole: ma si ricordi che anche G. Bruno ebbe le sue debolezze a Venezia... E poi, siamo sinceri, la ferocia della lupa romana non aveva limite.... e prima di giudicare d' un uomo, bisogna tenere presenti le condizioni dei tempi.

a speculare con la pura ragione del metafisico, che ad osservare e a dimostrare con l'avvedutezza dell' uomo abituato a non oltrepassare la sfera dei fatti.

Ma, col suo spirito dialettico, che non conosce freno; che deride ciò che merita di esser messo in burla; che abbatte ciò che non deve essere rispettato, ha il merito di avere insegnato a negare prima di affermare, a distruggere prima di ricostruire, liberando l' animo umano dalla idolatria della « bestia trionfante ».

Vediamo se sia vero.

Il pregiudizio principale, che, nell' età di G. Bruno, offuscava la mente umana e ostacolava ogni libera ricerca del vero, era il rispetto cieco, assoluto e universale, che si aveva al principio d'autorità, per cui si era abituati a pensare con la mente di quei pochi scrittori, che erano considerati come fonti perenni di verità. Lo invocare, a sostegno della propria tesi, l'autorità d' una opera o d'un nome; il poter dire « si trova nelle opere di Aristotele o di Tolomeo, di Agostino o di Tommaso d'Aquino », gli uni e gli altri considerati come « maestri e donni » nella filosofia, nell'astronomia e nella teologia, fu, in tutto il medio-evo (1) e nei primi secoli del Rinascimento, il comune modo di ragionare dei dotti « cucullati, o no » e accettato e riconosciuto dalla « gens togata » come il metodo più adeguato a spiegare qualsiasi problema teologico, filosofico e scientifico.

---

(1) Veramente nel medioevo non mancano esempi di spiriti liberi, per come potevano consentire i tempi, che prepararono il razionalismo moderno. Basti ricordare J. S. Erigena, secondo il quale « auctoritas ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate ». v. M. De Wulff. *Hist. de la ph. mod.*— p. 183 — Louvain, 1905.

Di qui un « offendiculum veritatis », per usare la frase di R. Bacone, perchè, abituandosi gli uomini ad osservare con gli occhi altrui, e a ragionare come se non avessero una propria mente, non erano in grado di distinguere quando si trovassero dinanzi all'errore o alla verità; oltre che si attribuiva al nome e alle opere di alcuni uomini, grandi quanto si voglia, ma sempre uomini, un valore indiscusso e indiscutibile, in modo assoluto, come se fossero stati infallibili.

E dimenticavano che la vita della filosofia e della scienza in tanto è possibile, in quanto lo spirito umano sia libero di preconcetti e di pregiudizi, e può continuamente ricorreggere l'opera dei predecessori, utile, senza dubbio, ad essere studiata ed ammirata, ma senza fanatismo ed idolatria, dovendosi tenere sempre presente che non v'è speculazione, dottrina, o teoria, che non sia soggetta ad errori.

Ora, « il principio d'autorità », com'era ancora inteso nel '500, era un'idolatria vera e propria, o, come diceva G. Bruno, una pazzia, (1) perchè, a diritto o a torto, si giurava *in verba magistri*, e si voleva che vi si prestasse fede dogmaticamente.

Il culto di quest'idolo, che, come vedemmo, nell'arte aveva dato luogo al petrarchismo, nella filosofia aveva prodotto la « Peripatetica », cioè il feticismo della filosofia aristotelica.

Esso traeva origine, parte dalla chiesa romana, che era intollerante tanto in materia religiosa, quanto in materia filosofica; parte dalle università, le quali non vedevano di là da Aristotele; vale a dire che esso de-

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 388.

rivava da quelle istituzioni, che, come vedemmo, erano le fucine, dove si preparavano i pedanti e gl' imitatori servili, — grammatici, filologi, peripatetici, letterati, prosatori e poeti — più o meno, destituiti di genialità e di originalità, non essendosi mai mostrati capaci di fare da sè e di affermare la loro personalità.

Ora, G. Bruno, che, come vedemmo, conosceva queste fucine di pedanti, perchè era stato monaco e « aveva pratticato e studiato ne le scuole più che altro » (1); ma che aveva anche la coscienza di sapere fare da sè, non era uomo da tener dietro ad alcuno, e tanto meno da mostrarsi ossequente all'autorità, indiscussa e indiscutibile, del comune modo di pensare, che le accademie e le università seguivano con tanta ammirazione, anzi con tanto fanatismo; perchè il rispettare questi pregiudizi significava l' obbligo di rinunziare alla « libertà di spirito », per seguire ciecamente le orme degli altri.

Egli perciò aveva ragione di dichiarare che voleva pensare con la propria mente, perchè, se essa è un dono di Dio, bisogna essere ingrati o pazzi per rinunziare a farne uso e credere ciecamente alle opinioni altrui (2).

E, convinto di ciò, diceva che « non *voleva vedere* per gli occhi di *nessuno....*, ma per i propri quanto al giudizio e la determinazione » (3) delle cose.

---

(1) *C., d. l. c.* — I, p. 41.

(2) *Art. adv. math.* — I, pars. III, p. 5.:

Egò..... sensus intelligentiaeque oculis a Deo maximo largitore donatus, et consequenter constitutus iudex causaeque praefectus, ingratissimus essem atque vesanus, eaque luminis partecipatione indignus, si alienus constituar actor atque pugil, alienis nempe videns, sentiens iudicansque luminibus.

(3) *C. d. l. c.* — I, p. 18.

E, infatti, non accettò mai alcuna affermazione, come vera, senza che prima l'avesse discussa; e però combattè il principio d'autorità, invocato contro la stessa autorità dei fatti e della ragione, col massimo feticismo, dagli spiriti misoneisti del '500. (1)

Si noti, del resto, che egli non combatteva il principio d'autorità per partito preso, ma a ragion veduta, perchè intuiva che il sapere umano è un prodotto collettivo e lento della cooperazione di molti pensatori; e però comprendeva che il principio d'autorità non può essere bandito nè dalla scienza, nè dalla filosofia, perchè ci testimonia le esperienze e le speculazioni fatte nel passato e ci risparmia tanta parte di lavoro mentale fatto dai nostri predecessori.

Se non che egli voleva che questo principio non si accettasse a occhi chiusi, ma anzi si sottoponesse a controllo, per verificare le dottrine tramandateci dalle generazioni precedenti.

E però, se egli fu poco ammiratore e per nulla rispettoso della tradizione, (2) non si deve dimenticare che

---

(1) *De tripl. m. et. m.* — I, pars III, p. 199: nos... non in solo audito verbo explendi animi famem consuevimus pabulare, sed et ultro sensuum meliorum atque firmiorum rationem panem exposcimus.

(2) I pedanti, invece, avevano una vera idolatria per la « venaranda antiquitas ». Tommaso Cornelio, un erudito del '600—1614-1684 — nei suoi dialoghi « *Progymnasmata physica* » fa dire a Trusiano, uno degli interlocutori del tipo del Poliinnio della *Causa principio e uno* di G. Bruno e del *Simplicio dei Dialoghi dei due massimi sistemi* di Galilei, che si scandalizzava dello *spirito nuoro* di G. Bruno e di C. Stigliola, altri due interlocutori: « Me miserum, quid audio?

Tune etiam, Stelliola, teterrima huius saeculi labe pollutus, novumque doctrinae genus adversus venerandae antiquitatis placita meditaris? Ego sane consilium hoc tuum a me prorsus amotum esse volo.

nell'età sua il pensiero ne era come soffocato, e non si distingueva dove il principio d'autorità fosse accettabile e dove no. « L'ha detto Aristotile! » — si diceva — e non c'era più da discutere!

Ma non così l'intendeva G. Bruno, che non riconosceva all'autorità alcun valore oltre i risultati della esperienza e i limiti della ragione.

È vero che egli distingueva l'autorità in « divina » e in « humana » e che, secondo lui, alla prima si deve prestar fede « simpliciter et absque dubitatione », perchè nasce « non ex persuasione, sed ex rei veritate (1); ma si noti che quest'autorità divina non è personale; giacchè, come sarà detto a suo luogo, il Dio di G. Bruno non è un Dio antropomorfico; e però essa scaturisce *ex rei veritate*, cioè dalla natura delle cose, che è la vera autorità nella scienza, e dovrebbe esserlo anche nella filosofia. E se nella vita pratica riconobbe valore quasi assoluto ai dettati dell'autorità politica, fu perchè, come fu esposto a suo luogo, egli era convinto che, per governare il volgo irragionevole, ci vogliono regole definite e, direi quasi, dogmatiche. E perciò attribuì molta efficacia ai principii etici del *Vecchio* e *Nuovo Testamento*, in quanto ancora sono buoni a frenare « la bestia umana ».

Ma, a parte questa deroga, suggeritagli da un bisogno di opportunità politica, egli non ammise che ci potesse essere un uomo, sapiente quanto mai, il cui nome potesse servire ora e sempre di sostegno al sapere umano. E però parlando dell'autorità umana, egli o non le attribuì valore alcuno o gliene attribuì uno

(1) *Summa t. m.* — I, *pars.* IV, p. 71; 126.

puramente relativo e variabile, secondo il grado di attendibilità, (1) perchè, si trattasse di Aristotile o di Tomaso d'Aquino, di laici o di ecclesiastici, di spiriti profani o di santi della chiesa cattolica, gli scienziati, i filosofi, i letterati non cessano di essere uomini, e perciò sono sempre soggetti, più o meno, ad errori.

Questa seconda specie d'autorità, egli la divideva in « probata », se resiste alla verifica logica, e in « improbata », nel caso contrario (2).

Di fronte alla Verità, per G. Bruno non c'è autorità umana che tenga: e però disprezzò e combattè i filosofi, ritenuti « maestri e donni », come Platone e Aristotile, e i santi padri della chiesa cattolica, ritenuti infallibili, come Agostino e Tomaso d'Aquino.

La sua coerenza qui è completa, combattendo ad un tempo, la Peripatetica e la Teologia: le due sorgenti principali dell'abuso del principio d'autorità.

Come, infatti, nella letteratura derise il feticismo, che nel '500 si aveva verso il Petrarca, così nella filosofia pensò di sfatare « l'idolatria, che versava circa la autorità di Aristotile, quanto a le cose naturali, principalmente (3) », convinto che la facile acquiescenza alle

---

(1) *Summa term. m.* — II, p. IV, p. 126:
Auctoritas est cognitio sub lumine alieno, et iuxta diversitatem et dignitatem eorum, sub quorum lumine alia cognoscunt vel de incognitis fatentur, auctoritatis species desumuntur et differentiae.

(2) *Summa t. m.* — I. *pars* IV, p. 71: Auctoritas tandem alia resolvitur ad principia rationis et sensus vel veridicae intelligentiae rationum, et in ea demum est consistendum; alia ad aenigmata, somnia et praestigitas, et haec est contemnenda ».

(3) *De l. c. p. e u.* — I, p. 194.

dottrine o meglio alle opinioni degli altri sia causa di gravi errori nella scienza e nella filosofia, le quali, sono una continua correzione di sè stesse, e ne impedisca il loro progresso (1).

Era legittimo perciò che egli si proponesse di abbattere non solo l'autorità, abbastanza forte, di Aristotile, per antonomasia detto il *Peripateticorum Princeps,* (2) ma anche quella della turba degli adoratori (3) o meglio dei feticisti, che ne avevano fatto un idolo; pur di trarre dal fondo delle tenebre la verità che ne era quasi oscurata (4).

Oggi, che viviamo in un' età di libertà scientifica e di critica filosofica sconfinate, queste polemiche, rivolte ad abbattere l'autorità d'un filosofo e a dichiararlo fallibile, anzi fallito, possono sembrare episodi degni della *Batrocomiomachia* o della *Secchia rapita;* ma, se ci rimettiamo, con l'imaginazione, nel secolo di G. Bruno, dove non c'era, specialmente nei paesi rimasti cattolici, libertà religiosa e filosofica, e nei paesi riformati, tranne qualche eccezione, libertà di critica, si deve comprendere quale e quanto ardimento ci volesse per prender-

---

(1) Anche F. Bacone disse: Quae enim in Natura fundata sunt crescunt et augentur; quae autem in opinione,. variantur non augentur. *Nov. Org. — aph. LXXIV.*

(2) *Candelaio* — III, p. 215; *De l' inf. u. e. m.* — I. p. 353; *C. d. l. c.* — I, p. 30; 384; *Cabala del c. p.* — II, p. 260; *De imm. et inm.* — I. I, p. 285.

(3) *De tripl. m. et. m.* — I, pars. III, p. 199: sublimia peripateticorum ingeniorum numina.

(4) *C. Acrot.* — I, I, p. 60, *coactus sum...* adeoque strenue munitam Aristotelis similiumque authoritatem deturbare velle, eque fundo caliginis veluti sordescentem eruere veritatem.

sela, non dico, con l' autorità dispotica della chiesa romana, ma con quella scientifica e filosofica di Aristotile, di Tolomeo, di Agostino, di Tomaso, e così via (1)

Basti pensare a questo solo fatto, che G. Bruno fu dichiarato eretico doppiamente, non solo, cioè, sotto lo aspetto religioso, ma anche sotto quello filosofico, della « gens togata » delle Università, e dai « cucullati » della chiesa cattolica; tanta era l' intolleranza e il fanatismo degli uni e degli altri.

A cominciare dal medio evo fino al Rinascimento la ammirazione degli Scolastici, degli Arabi e dei Peripatetici per l' ingegno e per la sapienza di Aristotile fu così esagerata che oggi ci sembra una pazzia.

Averroe, ed è tutto dire,

« che il gran comento feo »,

nel suo proemio ai libri di « Physica » aristotelica ebbe a dichiarare che il sapere del filosofo greco era « divinus magis quam humanus », « quoniam eius intellectus fuit finis humani intellectus » (2); « che la natura nella *sua* produzione avea fatto l'ultimo sforzo per manifestar quanto più terso, puro, alto e verace ingegno potesse stampare » (3); e che perciò « non si potesse

---

(1) « *La libertà filosofica*, qnesta frase che G. Bruno adopera forse per il primo, tra gli scrittori a lni coevi,—*v. Art. adv. math.* I, III, p. 4-5,—significava un concetto quanto novo per il tempo, tanto famigliare e comune per il Bruno, cioè che la *filosofia*, come la scienza, non fosse sindacabile. Egli invoca la libertà filosofica come un diritto, mentre così nelle università protestanti, come nelle cattoliche, le opinioni erano materia del diritto peniale » — v. Berti, *Vita di G. Bruno* — p. 211.

(2) Renan — *Averroès et l'averroisme* — p. 54-55.

(3) *Cabala del. c. p.* — II, p. 260.

sapere quel tanto che avea ignorato Aristotile » (1). Anzi, come Virgilio nell'epoca di mezzo, nella fantasia dei letterati e delle moltitudini, diventò un mago,

« il savio gentil, che tutto seppe »,

così Aristotile, a sua volta, fu detto il « demonio della natura » (2), l'onnisciente, l'infallibile,

« il maestro di color che sanno »,

talmente: gli Scolastici, i filosofi arabi e i Peripatetici ne ammirarono le opere.

Nessuna meraviglia adunque, se anche G. Bruno, giovane, facesse parte del numero dei feticisti del filosofo greco, di cui, certo, dovette studiare le opere nel convento e sentirne dettare le più alte meraviglie.

Egli stesso confessa che « nei primi anni, quando era occupato in Aristotile » (3) era stato un ammiratore, anzi, un adoratore di costui.

Ma dichiara anche, che, « quando ebbe più visto e considerato, e con più maturo discorso *potè* far giudizio de le cose...., se ne liberò, essendo stato promosso dalla dottrina — delle scuole — all'ignoranza — cioè al dubbio metodico,.... — « che è un medico tale, il quale è stimato sufficiente da tutti di liberarci da tal mania » (4), che è una vera « infermità » spirituale (5).

---

(1) *De l' inf. n. e m.*—I, p. 386; *De imm. et inn.* — I, II, p. 244: Ignorat quisquis, non gnorat cum Stagyreo.

(2) *Cabala del c. p.* — II, p. 260; *De l' inf. u. e. m.*—I, p. 343.

(3) *De l' inf. u. e. m.* — I, p. 388.

(4) *De l' inf. u. e. m.* — I. p. 388.

(5) *ibid.* — p. 388. Anche I. H. Lewes chiamò i pregiudizi « *infirmities of Thought* — v. *The History of Philosophy* --- *Pref.* p. LXXXVIII, § 6, *fife ed.* London, 1880.

E allora non accettò più l'opinione dei peripatetici che cioè « fosse impossibile di contradir dimostrativamente ad Aristotile », e che « in esso non vi si trovasse errore alcuno, e niente vi si scorgesse, che non sapesse di divinità » (1).

Ben altro.

Del resto, quel continuo appellarsi all'autorità di Aristotele, era una prova, come faceva rilevare G. Bruno di tutta la miseria spirituale dei « cucullati », della « gens togata », e dei pedanti; perchè, dopo tutto, « dimostrava che essi erano situati con l'ingegno sì al basso, ed erano in sì spesse tenebre, che il più alto e più chiaro che vedevano era Aristotile; »... quasi per essi « fosse un Dio »; senza pensare, che, così facendo, « non tanto *venivano* a magnificare Aristotile, quanto ad esplicar la propria dapocaggine; perchè non altrimente questo è secondo il tal parere, che, secondo il parere della scimmia, le più belle creature del mondo son gli sui figli, e il più vago maschio de la terra è il suo scimmione » (2).

E allora per lui Aristotile diventò un pensatore come tanti altri; il « povero Aristotile » (3), il « maestro Aristotile » (4), che fa sfoggio di pedantesca censura (5);

---

(1) *De l'inf. u. e m.* — I, p. 386.

(2) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 386. Anche L. da Vinci disse: « Chi disputa allegando l'autorità, non adopera l'ingegno, ma piuttosto la memoria » --- v. *L. da Vinci -- conf. fior.* p. 149 -- cioè, mostra di non avere ragione o di non sapere farne uso.

(3) *De l. c. p. e. u.* — I, p. 256, 235.

(4) *C. d. l. c.* — I, p. 73.

(5) *De l. c. p. e. u.* — I, p. 138.

« il nume Aristotele », (1) che, però, va incontro a tante assurdità » (2), « il pedante d'Alessandro Magno, che entrò in presunzione d'esser filosofo naturale » (3); la « misera mens », che sosteneva la teoria della divisibilità del continuo all'infinito (4), « il carnefice delle altrui divine filosofie » (5).

E fu così che egli cominciò a far da sè, studiando direttamente la natura.

Certo, anche in questo G. Bruno non è originale, perchè, a non citare i filosofi nuovi che lo precedettero fra cui Telesio, Patrizi e Ramus, tutti antiaristotelici, prima di lui, il divino Leonardo, — 1452 — 1519, — « uomo nuovo, per eccellenza », aveva fatto lo stesso nell'arte e nella filosofia. « Che importa a me — aveva scritto costui — se non cito gli antichi, e se non seguo le loro massime? Io cito la Natura e seguo la Natura, che è la maestra di quei maestri... (6) Le arti giacquero in Italia, perchè fu negletto ogni studio di imitare la natura..., finchè venne Giotto....; il quale, nato in monti solamente abitati da capre e simili bestie, cominciò a segnar su per li sassi gli atti di simili capre...., e così cominciò a fare tutti gli altri animali, che nel paese trovava. In tal modo che questi dopo molto di studio avanzò, nonchè i maestri dell'età

(1) *ibid.* — p. 204, 230.
(2) *ibid.* — p. 236.
(3) *Cabala del c. p.* — II, p. 259.
(4) *De trip. m. et. m.* — I, III, p. 151.
(5) *De gli e. f.* — II, p. 437.
(6) *La vita italiana nel Rinascimento. — Conferenze tenute a Firenze* nel 1892 — p. 315, Treves, Milano, 1906.

sua, tutti quelli di molti secoli passati..... Dopo gli uomini imitarono Giotto, e l'arti decaddero ». (1)

E, però, Leonardo ammirava gli antichi e li venerava, ma diceva che, se essi valsero in qualche cosa, se essi scoprirono « invidiosi veri », fu perchè osservarono la natura; e così egli anticipa sopra tutte le scienze e gli scienziati, che vennero dopo, seguendo quel « giudizio proprio », che la natura mette a disposizione di ogni singolo scienziato o artista, perchè cerchi il vero nella natura stessa, che è « la maestra dei maestri » (2).

G. Bruno, a sua volta, come estraneo ad ogni accademia, e come avversario al principio d'autorità, accettato dogmaticamente, doveva, per necessità di cose, mostrarsi ribelle a questa idolatria, che aveva arrestato ogni progresso scientifico e filosofico; anzi, doveva rivolgere tutte le sue forze a distruggere quest' idolo, il cui culto aveva distolto gli uomini dalle ricerche reali e oggettive, tentate nel campo dei fatti naturali.

E gravi erano stati gli errori che erano derivati da questo pregiudizio.

Fra l' altro, l' abuso del principio d'autorità aveva prodotto una confusione tra il valore gnoseologico della opinione e quello della verità; l'una, che è personale e soggettiva, finchè non è « provata e riprovata »; l'altra, che è impersonale ed oggettiva, perchè già verificata.

Ora, G. Bruno, comprendendo che altro è il valore gnoseologico dell'opinione, altro quello della verità, combatteva, non senza ragione, il principio d'autorità

(1) *ibid.* — p. 320.
(2) *ibid.* — p. 321.

falsamente inteso, e così si preparava il terreno su cui inalzare il suo edifizio filosofico (1).

Un altro pregiudizio da abbattere era la cieca fede, che fa l'uomo credulo anche alle teorie più irrazionali, perchè fa sì che il sentimento predomini sulla ragione, scambiandosi in tal modo il soggettivo con l'oggettivo.

È un idolo inerente alla nostra natura, la quale ci spinge a credere a tutto ciò che abbia la capacità di riuscirci utile; e però è comune in tutti i tempi, in tutti i luoghi e a tutti gli uomini, sebbene in grado diverso; ma io credo che mai esso abbia esercitato una suggestione così funesta, come nel medio evo, in cui prevalse il « *credo, quia absurdum* », e nei primi seco del Rinascimento, in cui l' intolleranza religiosa e filosofica non ebbe limite.

Certo, senza fede, (2) non c'è nè scienza, nè filosofia, perchè una conoscenza, qualunque possa essere, sensoriale o intellettuale, implica un grado di attendibilità.

---

(1) *Art. adv. math.* — I, *pars.* III, p. 6. Ubi eam legis severitatem vigere volumus, ut ratio tum vera, tum necessaria requiratur, nullaque viri quantumlibet excellentis et illustris authoritas pro argumento valeat.

(2) Questo vocabolo nella nostra lingua può fare nascere tanti equivoci, perchè si può confondere con la credenza religiosa di una data persona. Ma nel significato gnoseologico, di cui qui si parla, corrisponde al termine greco πίστις: il grado di attendibilità, che si deve attribuire ad una conoscenza, specialmente ad un'opinione : δόξα.

G. Bruno, a cui non fu ignota questa valutazione gnoseologica, nella *Sum. t. m.* — II, *pars.* IV, p. 126. — disse : Fides est species cognitionis, quam in suo loco definivimus principium omnis cognitionis, maxime vero scientiae, comprehendens eos terminos qui sunt per se noti et per quos alia cognoscuntur ».

Che fiducia possiamo avere nei sensi? che nell' opinione? che nella ragione? che nella scienza? che nella religione? che nella filosofia? che nella teologia?

Domande, alle quali sembra facile rispondere, ma che includono, come tutti i problemi di natura gnoseologica, le più gravi difficoltà; salvo che uno non voglia dare una risposta troppo affrettatamente; ma allora vengono subito errori sopra errori.

Ora, chi voglia costituire la scienza e la filosofia, bisogna che determini anzitutto a quali strumenti di ricerca o di dimostrazione presti fede, come e quanta ne presti; se no, corre il pericolo o di lavorare sull' equivoco o di contraddirsi. E però oggi, che si possiedono metodi scientifici sicuri, lo scienziato o il filosofo non può prestare fede assoluta che all' « esperienza sensata » o alla « dimostrazione ragionata », per usare due espressioni molto precise del Galilei, lasciando ogni dogmatismo e ogni credenza in una rivelazione soprаumana ai teologi, che però nulla hanno a che fare con gli scienziati e coi filosofi critici.

Ma nell'età di G. Brunò, come se si fosse in pieno medioevo, tranne i *filosofi novi*, che avevano voluto dimostrare la *natura rerum iuxta propia principia*, i più erano portati dai pregiudizi o di educazione, o di religione, ad accettare per vero ciò che si credeva tale, perchè dovuto o all' intuito d' un uomo, tanto più attendibile, quanto più riconosciuto santo dalla chiesa cattolica, o all' insegnamento di questa chiesa, e sopratutto alla rivelazione; sicchè si attribuiva uu valore secondario all' esperienza e alla scienza umana, e uno massimo alla religione.

Ebbene, G. Bruno combattè la cieca credulità, sotto

questo triplice aspetto, perchè per lui essa era un pregiudizio vero e proprio, che abituava a prestar fede alle altrui opinioni, senza controllare se e fino a quel punto esse fossero rispondenti alla verità.

Secondo lui, l'uomo che voglia scoprire il vero non solo non deve essere proclive a prestar fede a nessuna cosa, che possa avere le apparenze della verità, se prima non l'abbia verificata, ma deve anzi dubitare; e in ciò egli si può dire un precursore del dubbio metodico di Cartesio (1).

« Chi vuol perfettamente giudicare... deve saper spogliarsi dalla consuetudine di credere; deve l'una e l'altra contraddittoria esistemare equalmente possibile, e dismettere a fatto quell' affezione, di cui è imbibito da natività » (2).

Che non si dovesse avere cieca fede alle opinioni di qualsiasi pensatore, è chiaro, dopo quanto, poc'anzi, fu detto sul grado di attendibilità, che si deve attribuire al principio di autorità.

Che non si dovesse prestare obbedienza assoluta, in materia di scienza e di filosofia, alla chiesa romana, per G. Bruno era un principio molto razionale, perchè, se dopo avere proclamato la necessità della « libertà di spirito », era andato oltre la dottrina della doppia verità, non poteva riconoscere nella chiesa cattolica una pretesa fonte di verità assoluta, convinto che il sapere

---

(1) *C. Acrot.* — I, 1, p. 65:
Volens ergo fallitur qui temere credit ubi temere credere non cogitur, ubi non sine ratione adstipulandum subscribendumve, ubi scientiae nostrae, nostrae conscientiae lumen non suffragatur.

(2) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 385.

umano si forma mediante l'esperienza e la ragione discorsiva o intuitiva (1).

E però la chiesa cattolica, considerata come sistema di insegnamenti e di dottrine, dogmatici, ritenuti indiscussi e indiscutibili, secondo G. Bruno, è « un'empia Circe », che fa « ciechi in tutto » gli uomini, perchè è « figlia e madre di tenebre ed orrore » (2); mentre, considerata come gerarchia ecclesiastica, è un' associazione di addormentatori spirituali, a cominciare dai preti, che erano nottole — *noctuae* —, nemiche della luce, e dai monaci, che erano ghiri pigri — *glires desidiosi* — (3), a finire al papa, che era detto, come vedemmo, « monstrum infernale, Cerberus, lupus, Gorgon, » perchè divorava gli spiriti liberi e pietrificava il volgo (4).

Che, poi, non si dovesse nelle scienze e nella filosofia attribuire alcun valore reale alla rivelazione, secondo G. Bruno, era anch' esso un diritto legittimo, perchè altrimenti si sarebbero confuse la scienza e la filosofia con la religione e col dogma, e però si sarebbe arrestato ogni progresso nell' incremento del sapere umano. Il quale, se, durante il medio evo, era rimasto stazionario, e se nel Rinascimento era ostacolato, la causa principale si trovava nella cieca fede, di cui la chiesa cattolica era la personificazione più disastrosa, nemica d' ogni novità ed avversaria della libertà di spirito.

Per G. Bruno, gli scienziati e i filosofi, e nella teoria e nella pratica, non hanno bisogno della fede, o meglio

---

(1) *De l. c. p e u.* — I, p. 202.
(2) *De gli e. f.* — II, p. 480.
(3) *Or. Cons.* — I, I, p. 45.
(4) *Or. Val.* — I, I, p. 20, 21; *Or. Cons.* — I, I, p. 43, 45, 49.

della credulità del volgo, anzi, per creare la scienza e la filosofia, devono combatterla e distruggerla.

« Non sarebbero gli ignoranti, se non fosse la fede; e se non lo fosse, non sarebbono le vicissitudini delle scienze » (1).

Egli perciò « *avea* i miracoli per miracoli, le prodezze e maraviglie per prodezze e maraviglie, la verità per verità, la dottrina per dottrina,.... le imposture per imposture, gl' inganni per inganni... » (2); convinto « che la fede si richiede per l' instituzione di rozzi popoli, che devono essere governati, e la demonstrazione per gli contemplativi, che sanno governar sè ed altri » (3).

È vero che egli disse che nella vita pratica « più possono far gli maghi per mezzo della fede, che gli medici per via della verità; e negli più gravi morbi più vengono giovati gl' infermi con credere quel tanto, che quelli dicono, che con intendere quel tanto che questi facciono », perchè intuì che nella terapeutica spesso opera più la suggestione « che qualsivoglia erba, pietra, oglio, o altra specie che produca la natura » (4); ma è anche vero che egli disse che nella vita teoretica la fede non può nulla, anzi non vale nulla; altrimenti si dovrebbe affermare « che la filosofia e ogni contemplazioue ed ogni magia.... non sono altro che pazzie;.... e che la ignoranza è la più bella scienza del mondo, perchè s'acquista senza fatica » (5).

---

(1) *Cabala del. c. p.* — II, p. 261.

(2) *Spaccio d. b. t.* — II, *epist. espli.* - p. 5

(3) *De l'inf. u. e. m.* — I, p. 295.

(4) *De gli e. f.* — II, p. 371, v. anche: *Sigillus Sig.* — II, *II*, p. 183 4.

(5) *Spaccio d. b. f.* -- II, p. 194.

Perciò, facendo distinzione fra valore e scopo speculativo e valore e scopo etico, egli diceva che « nelli libri divini, che sono in servizio del nostro intelletto, » non si trattano le demostrazioni e speculazioui circa le cose naturali, come se fosse filosofia; ma in grazia della nostra mente e affetto, per le leggi si ordina la pratica circa le azioni morali.... Avendo dunque il legislatore questo scopo avanti gli occhi, nel resto non si cura di parlar secondo quella verità, per la quale non si profittarebbono i volgari per ritrarse dal male e appigliarse al bene; ma di questo il pensiero lascia agli uomini contemplativi, e parla al volgo di maniera, che, secondo il suo modo de intendere e di parlare, venghi a capire quel che è principale (1).

Di qui anche quel senso di disprezzo per le religioni riformate, le quali, come vedemmo nel C. IV, (2) insegnavano che l'uomo si può salvare con la sola fede, rinunziando non tanto alla vita fattrice, ma sopratutto a quella spirituale; mentre, secondo G. Bruno, la fede sola non basta per meritare la grazia di Dio, e salvare l'anima, e tanto meno per iscoprire la verità.

Un terzo pregiudizio da combattere, e che ostacolava l'avviamento positivo della scienza e quello critico della filosofia, era l'abuso che si faceva nell'invocare, a sostegno della propria tesi, l'aiuto del « consentimento generale ».

---

(1) *C. d. l. c.* — I, p. 86. — Non diversamente si espresse, nel 1615 Galilei nella lettera diretta a Cristina di Lorena, madre del Granduca di Toscana, e nel 1616 — 21 dicembre — al padre Benedetto Castelli. — V. *Op. di G.* — v. V. 281-2 309-348 *ed. naz.*

(2) V. *più sopra* p. 30-2 *di questo lavoro.*

Era il principio d' autorità, non più di carattere individuale, ma generale; la « *vox populi, vox Dei* » elevata a criterio di verità, sempre e dovunque e senza discussione.

Un pregiudizio, questo, che è radicato profondamente nell'animo nostro, non meno dei precedenti, perchè in tutti i luoghi e in tutti i tempi, gli uomini, o per tranquillare la propria coscienza, o per non cadere nello stato di dubbio, o per trovare un punto d' appoggio sicuro per le loro opinioni, credono che non ci possa essere testimonianza e prova più valida che addurre « l'opinione dei più, l'accordo di tutti », come se « i più » o anche « tutti gli uomini » non si possano ingannare ed essere smentiti dalla dimostrazione fatta da un solo, quando questo solo adduca prove di fatto o dimostrazioni matematiche.

Certo, il consentimento generale ha il suo valore, come criterio di verità, finchè il processo logico di verificazione ci dimostra che corrisponde alla realtà; ma perde ogni valore, tutte le volte che se ne faccia abuso e si creda che il grado di attendibilità d'un'opinione o d'una dottrina debba essere proporzionato al numero più o meno grande di quelli che vi prestano fede; chè, altrimenti, la verità non sarebbe più la conformità delle nostre idee alle cose, ma il risultato del capriccio o delle ubbìe d'una maggioranza, che la vuol pensare d'un modo, a scapito di chi voglia pensare diversamente, quando specialmente l' ordine dei suoi pensieri sia suffragato dall' esperienza o dalla dimostrazione matematica.

Ora, io credo, anche qui, che in nessun' altra epoca si sia fatto tanto abuso di questo pregiudizio, come nel medio evo, in cui la *vox populi* fu ritenuta l'espressione

più fedele della *vox Dei;* ma durò anche — e non solo nel volgo — nell'età di G. Bruno, perchè, più che nella nostra, sembrò che potesse essere soggetto ad errori l'*individuo,* non mai la generalità (1).

Non così, però, la pensava G. Bruno, il quale, convinto che la verità non può scaturire che dalla natura delle cose, come combattè il principio d'autorità e la credulità, così diresse le sue forze a far vedere che il consentimento generale, accettato sistematicamente, come criterio assoluto di verità, è falso e causa di errori (2).

Secondo lui, ricorrere a questo mezzo di prova, senza controllarlo, solo perchè s'impone col peso del numero, è segno di povertà mentale; (3) perchè nessun è più proclive all'errore come l'anima del volgo (4).

---

(1) *Artic. adv. math.* — I, *pars.* III, p. 5:
Ibi namque praejudiciosum est de re minus perpensa definire, iniquum pro alieno obsequio sentire, mercenarium, servile et contra humanae libertatis dignitatis dignitatem addici atque submitti, stupidissimum pro consuetudine credere, irrationale pro opinantium multitudine adstipulari, quasi sapientum numerus infinitum stultorum numerum superare vel exaequare vel ad ipsum propius accedere debeat, et quasi (etiam si totus mundus ille sit caecus sub Aristotile vel alio eiusce generis duce) tanta multitudo in tenebris cespitans et impingens plus quam unus, vel saltem quantum unus valeat et videat quem sibi ducem praetulit et designavit.

(2) *De imm. et inn.* — I, II, lib. VII, p. 242:
Ollis vox populi atque Dei sunt unum idemque,
Et scire est quod fama virûm, vulgata fidesque
Suggerit,...

(3) *C. Acrot.* — I, II, p. 65:
« Sordidi nimirum ingenii est cum multitudine, quia multitudo est, sentire velle; siquidem vulgi opinionibus et confirmatione multorum veritas non variatur.

(4) *C. Acrot.* — I, I, p. 55. Illud ego considero..... nihil ad errorem pronius (ipso etiam vulgo contestante), vulgi opinione habeatur.

In un solo caso egli riconobbe che la « vox populi pro voce Dei habenda est » (1), cioè nella vita pratica, vale a dire nel giudizio di valutazione delle azioni umane, attribuendo a questo giudizio, quando esso viene pronunziato dal popolo, un valore etico assoluto, quasi egli fosse dell' opinione degli stoici, che, cioè, « virtus non discitur » e che non ci fosse bisogno di cultura per distinguere il bene dal male, il giusto dall' ingiusto.

A prima vista pare che egli non si sia mostrato coerente, come era da aspettarsi da uno spirito della sua fatta, che, nell' età sua, si sentiva, e non senza ragione, un « superuomo », e che, come Benvenuto Cellini — 1500-1571 —, al quale, sotto questo aspetto, somiglia molto, si dichiarava un dispregiatore del volgo, perchè « è più sicuro cercar il vero e conveniente fuor de la moltitudine, perchè mai apportò cosa preziosa e degna » (2).

---

(1) *C. Acr.* — I, I, p. 65-6:

« Beatius est citra opinionem in rei veritate, quam citra veritatem in opinione sapere, praesertim cum nimis usuveniat illud profiteri, quod nil ad errorem pronius ipso etiam vulgo contestante) vulgi opinione habeatur; non obstante quod non ubi de veritate definiendum est, sed ubi leges instituendae, religionum cultus sanciendus, et eas quae ad populorum convictum faciunt deliberationes, vocem populi pro voce Dei habendam (ubi consenserit » esse censeo.

(2) *C. d. l. c.* — I, p. 34. Questo sentimento di sofocrazia lo espresse in modo assai vivo nella *Proem. epist.* al *De inf. u. e m.* — I, p. 201-2.

Come filosofo, egli, alla maniera di Horatius, diceva *odi vulgus profanum, et arceo.* « Se volete intendere onde sia questo, vi dico che la cagione è l'universitade che mi dispiace, il volgo che odio, la moltitudine che non mi contenta; una — la filosofia —, la tanto amata madre filosofia, che m' innamora.

Ma questa condraddizione è apparente, quando si pensi che G. Bruno, da vero rappresentante della sofocrazia, rispetto al popolo, sosteneva, che per governarlo, ci vogliono norme sicure; e però faceva quella deroga al valore da attribuirsi al consentimento generale o per non mettersi in urto col « mostro formidabile dagli innumerevoli volti umani », che non ragiona e segue istintivamente le norme del buon vivere; o perchè ritenesse che l'etica, come la religione, fosse un mezzo necessario per governare la « bestia umana », e tanto più adatta allo scopo, quanto più estranea alle discussioni; o perchè credesse, forse in forza d' una reminiscenza platonica, che anche il giudizio morale, fatto dalla collettività, fosse suggerito da un intuito misterioso; (1) o perchè volesse dimostrare che, mentre l'uomo di mente deve avere il diritto di crearsi un' etica razionale, indipendente e adogmatica, essendo capace di trovar in sè stesso l' imperativo categorico della sua condotta, il popolo, invece, che fa una vita più che altro vegetativa, ha bisogno di un'etica dogmatica, non soggetta ad opinioni, e imposta con la forza, quando non ubbidisce praticamente; perchè, come fu detto a suo luogo, egli voleva che per il volgo, irragionevole, le norme della vita pratica, religiose e morali, fossero indiscusse, se non si vuole che sia turbato, sconvolto e imbestialito dalle controversie degli spiriti teoretici, cioè, dagli ideologi.

Però dimenticava, che, in questo modo, egli distruggeva lo scopo della sua filosofia, che era quello di voler essere « la risvegliatrice delle anime addormentate » e

(1) *Meno* — XLI, 99, *c. d.*

l'assertrice di una morale naturalistica, la quale, certo, se doveva essere fattrice di bene, non poteva, nè doveva essere ristretta ai superuomini, i soli forse che non ne abbiano bisogno, essendone, anzi, gl' inventori.

Ma, a parte questa distinzione degna degli scolastici, ma non di lui, egli nella vita pratica, non accettò mai che il consentimento generale potesse essere elevato a criterio di verità, convinto che l' uomo di genio vale più della moltitudine, e che una dimostrazione fatta dal primo sia sempre preferibile all'affermazione sostenuta dalla generalità degli uomini in forza di pregiudizi e di superstizioni. Egli perciò diceva che l' uomo di mente superiore non solo non ha il dovere di subire il « comune modo di pensare » degli altri; chè, anzi, ha il diritto d' imporre la sua volontà su tutti quelli, che non sappiano fare da sè.

Di modo che, è vero che egli « protest*ava* e certifi*cava* che,... approv*ava* quel che comunemente da tutti savii e buoni è stimato degno di essere approvato, e riprovava con gli medesimi il contrario » (1), ma non rinunziò mai alla sua libertà di esame, di critica e di discussione; anzi, si servì di tutti i mezzi, letterari o scientifici, religiosi o filosofici, teoretici o pratici, per proclamare il diritto alla « libertà di spirito », il cui trionfo avrebbe determinato la caduta degli idoli, cioè dei pregiudizi, che avevano arrestato, per tanti secoli, ogni progresso scientifico e filosofico.

E per riuscire in questo intento, adoperò tutti i mezzi, perchè egli stesso nota, che, per farsi capire da quelli che « avevano occhi e non vedevano, avevano orecchie e

(1) *Spaccio d. b. t.* — II, *epist. espl.* — p. 6.

non sentivano », ora « fa la voce di un cane rabbioso e infuriato, oltre che talvolta fa la scimia, talvolta il lupo, talvolta la pica, talvolta il pappagallo, talvolta un animale, talvolta un altro, meschiando propositi gravi e seriosi, morali e naturali, ignobili e nobili, filosofici e comici » (1).

Si può dire, perciò, di tutte le sue opere, quello che egli stesso disse della *Cena delle ceneri,* che, cioè, in esse « sogliono trovarsi cose da insalata, da pasto; da frutti, da ordinario; da cucina, da speciaria; da cani, da amalati; di freddo, di caldo; di crudo, di cotto; di acquatico, di terrestre; di domestico, di selvatico; di rosto, di lesso; di maturo, di acerbo; e cose da nutrimento solo e da gusto, sostanziose e leggieri, salse e insipide, agresti e dolci, amare e suavi..... a fine che non sia chi si lamente di esservi giunto invano, e a chi non piace di questo, prenda di quell'altro » (2).

E questa è la ragione, per cui il suo stile « sa dove di dialogo, dove di commedia, dove di tragedia, dove di poesia, dove di oratoria; dove lauda, dove vitupera, dove dimostra ed insegna; dove ha or del fisico, or del matematico, or del morale, or del logico; in conclusione non è sorte di scienza, che non si abbia i suoi stracci.... » (3).

Più ragioni lo indussero a servirsi di questi mezzi: istruire e deridere ad un tempo.

« Quelli, che saranno spettatori o lettori, o che vedranno il modo con cui altri son tocchi, hanno per

---

(1) *De. l. c. p. e. u.* — I, p. 146.
(2) *De. l. c. p. e. u.* — I, p. 147.
(3) *C. d. l. c., proem. epist:* I, p. 10.

farsi accorti e imparar all'altrui spese. Que' che son feriti o punti, apriranno forse gli occhi; e vedendo la sua povertà, nudità e indegnità, se non per amore, per vergogna almeno si potran correggere o cuoprire, se non vogliono confessare » (1).

Quando seppe che nell' Università di Oxford s' insegnava filosofia aristotelica, pitagorica e platonica, e che « all'una avevano imposto il nome di *Fons Aristotelis,* l'altra dicevano *Fons Phythagorae,* la terza chiamavano *Fons Platonis* » (2), impaziente delle mezze misure, ecco dire, senza sottintesi, che quelle tre fonti, da cui si ricavava la filosofia ufficiale, erano buone « per trarvi l'acqua per far la birra e la cervosa », e che i dottori che uscivano da quelle università, « andavano a buon mercato come le sardelle », perchè « non è persona, che, con esser dimorata meno che tre o quattro giorni in quei studi e collegi, non venga ad esser imbibita non solamente del fonte di Aristotile, ma e oltre di Pitagora e Platone » (3).

Di qui il suo disprezzo per i rappresentanti del *servum pecus,* in arte, in iscienza, ma sopratutto in filosofia, la quale, per opera di essi, « era ridutta a tale, che appresso il volgo tanto val dire un filosofo, quanto un frappone (*ciurmadore*), un disutile, un pedantaccio, circulatore, saltimbanco, ciarlatano... » (4).

Egli, in vero, notava che « la famiglia dei filosofi era stimata più vile dalla maggior parte del mondo,

---

(1) *C. d. l. c. proem. epist.* — I, p. 10-11.
(2) *De l. c. p. e. u.* — I, p. 158.
(3) *De l. c. p. e u. passim.* — I, p. 158.
(4) *ibid.* — I, p. 150.

che la famiglia dei cappellani,.... tanto quelli...., nominati da ogni geno di bestiali, hanno posto la filosofia in vilipendio » (1).... « A questi tempi, la massima parte dei sacerdoti son tali, che son spreggiati essi, e per essi son spreggiate le leggi divine; son tali quasi tutti quei che veggiamo filosofi, che essi son vilipesi, e per essi le scienze vengono vilipese » (2).

E di qui ancora quella nota d'ironia e di satira, con cui, mentre loda la « santa asinità, santa ignoranza (3), sferza i « cucullati » della chiesa romana, che consideravano la scienza come opera diabolica ed esaltavano i poveri di spirito.

E così, mentre finge « domata, vinta e calpestata la gonfia, superba e temeraria scienza secolare »; mentre fa rilevare che, per i credenti nella rivelazione « stolti son quelli, che, con empia curiosità, vanno, o pur mai andaro perseguitando gli arcani della natura, computaro le vicissitudini de le stelle »; (4) in tono di canzonatura dice a questi cucullati: « ritiratevi alla povertà del spirito, siate umili di mente, abrenunziate alla raggione, estinguete quella focosa luce dell' intelletto, che vi accende, vi bruggia e vi consuma; fuggite quei gradi di scienza che per certo aggrandiscono i vostri dolori; abnegate ogni senso, fatevi cattivi alla santa fede,.... pregate, pregate Dio, o carissimi, se non siete ancora asini, che vi faccia dovenir asini... Non è, non è, dico, meglior specchio messo avanti gli occhi umani che la

(1) *ibid* — I, p. 150.
(2) *ibid.* — I, p. 151.
(3) *Cab. del. c. p.* — II, p. 223.
(4) *Cab. del. c. p.* — II, p. 228.

asinitate e asino; il quale più che esplicitamente, secondo tutti gli numeri, dimostra qual esser debba colui che, faticandosi nella vigna del Signore, deve aspettare... il riposo che siegue il corso di questa transitoria vita. Non è conformità megliore, o simile, che.... ne conduca alla salute eterna, più attamente, che far possa questa vera sapienza — *dell'asino* —, approvata dalla divina voce: come, per il contrario, non è cosa, che ne faccia più efficacemente impiombar al centro ed al baratro tartareo, che le filosofiche e razionali contemplazioni, quali nascono dagli sensi, crescono nella facoltà discorsiva e si maturano nell' intelletto umano. Forzatevi, forzatevi dunque ad essere asini, o voi, che siete uomini. E voi, che siete già asini, studiate, procurate, adattatevi a procedere sempre da bene in meglio, a fin che perveniate a quel termine, a quella dignità, la quale, non per scienze e opere, quantunque grandi, ma per fede s' acquista » !! (1).

Chi non tiene conto di questo stato di cose e si fa a giudicare di G. Bruno, senza metterlo in relazione con le circostanze storiche del '600, potrà credere che questo pensatore sia stato non meno mala lingua di P. Aretino, il « poeta tosco », che

« di tutti disse mal fuor che di Cristo,
Scusandosi col dir: non lo conosco.

Ma chi conosce da una parte le condizioni politiche, letterarie, scientifiche, filosofiche, morali e religiose dello spirito di quel secolo, imbevuto ancora di pregiudizi, come se si fosse in pieno medioevo, e dall'altro il temperamento di G. Bruno, focoso quanto mai, si persuaderà facil-

(1) *Cab. del. c. p.* — II, p. 232-3.

mente che questo filosofo non avrebbe potuto combattere altrimenti, nè gl'idoli, il cui culto nella letteratura, nella scienza e nella filosofia aveva offuscato le mente umana, nè gli adoratori di essi, « cucullati » o no, che costituivano « l'innumerabile multitudine di quegli Aristarchi, onde erano piene per tutto le università e le accademie » (1).

Se fosse stato un « loico » puro e semplice, flemmatico, come i due Baconi, o un matematico, freddo e impassibile, come Galilei, (2) nelle polemiche sarebbe stato più cauto; non avrebbe adoperato nessuna parola di disprezzo, nè quel tono ironico o sarcastico, che non ha pari; contento di far rilevare che non vi può essere scienza o filosofia, se non s' interroga la natura delle cose.

Ma, impaziente ed irascibile, com'era, (3) egli combattè, senza alcun riserbo questi « dottori » « cucullati » e « non cucullati », i quali pieni di preconcetti e d'idola-

---

(1) *C. d. l. c.* — I, p. 32.

(2) E pure anche Galilei, così calmo e dignitoso nelle controversie rese pubbliche, mediante il suo carteggio o la stampa, nel margine delle opere dei suoi avversari, che dovevano rimanere segrete, sfogava l' ira e il disprezzo con postille, che più d'una volta sono ingiurie volgari. Per es. chiamava Ludovico dalle Colombe, che negava il moto della terra — vol. VII, delle *Op. naz.*— ignorante, ignorantissimo, arcibue p. 254; gran bue, p 273, 280; il padre *Sarsi*, il contraddittore del *Saggiatore*,—*ibid.* V. — ignorante e falsario, p. 402; pezzo d' asinaccio, 414; ingratissimo villano, p. 415; bue, p. 428; solennissima bestia, p. 437; A. Rocco, contradditore dei *Dialoghi dei massimi sistemi*; — *ibid.* v. VII. — capo durissimo, inetto a intender nulla, p. 684; ignorantone, p. 626 etc. — A. G. Bruno, invece, mancava questa prudenza, e perciò tirava diritto.

(3) *C. d. l. c.* — I. p. 97.

trie, non vedevano e non ragionavano, se non che con gli occhi o con la mente degli altri.

Che se, poi, mi si dimandasse se G. Bruno fosse riuscito ad abbattere i pregiudizi e coloro che ne avevano fatto degli idoli, devo dichiarare che pur troppo non sempre ebbe questa fortuna, non per colpa sua, che, come vedemmo, non risparmiò mezzi, ma per la tristizia dei tempi, che ancora non erano maturi.

E, invero, che cosa avrebbe potuto fare di più o di meglio, per liberare l'animo umano dai pregiudizi, e per rinnovare la scienza e la filosofia, se non ribellarsi « al comune modo di pensare » e opporsi a quel complesso di errori, d' ipocrisie, d' idolatria, che costituiscono le aberrazioni della seconda metà del '500? Ed egli vi si ribellò, e se non sempre riuscì a distruggere gl' *idoli* dei suoi tempi, cooperò moltissimo ad accelerarne la rovina.

È vero che la filosofia peripatetica portava da un pezzo in sè stessa i germi della propria consunzione, a cominciare da R. Bacone; è vero che gli umanisti sgretolarono, a poco a poco, senza che la chiesa romana se ne accorgesse, le fondamenta, su cui si ergeva l'edifizio della teologia, inalzato, con tanta fede, in parte dalla Patristica e in parte dalla Scolastica; è vero che i riformatori delle chiese protestanti cooperarono ad abbattere ogni formalismo medievale, mettendo in discussione il principio d'autorità in materia religiosa; è vero che i filosofi antiaristotelici scossero il giogo della filosofia tradizionale; è vero, infine, che gli scienziati, vuoi con le scoperte geografiche, vuoi con le scoperte astronomiche, misero in rilievo l' inconsistenza delle dottrine fino allora sostenute e accettate ciecamente;

ma è anche vero che quegli che tentò di fare *tabula rasa* del passato, in modo completo e definitivo, con lo ardimento, con la dottrina e con la fede di un vero spirito novatore, fu G. Bruno.

Sotto questo riguardo, egli si può dire un precursore di Cartesio: il primo pensatore dell'epoca moderna, che, per distruggere il dogmatismo, cercasse o una pietra di paragone, su cui saggiare le conoscenze, allo scopo di determinare il grado della loro attendibilità logica e gnoseologica, ovvero un punto di appoggio, come Archimede, su cui fondare l'edifizio filosofico, che vagheggiava, ma senza preconcetti di sorta.

E ognuno sa che Cartesio, in grazia al suo dubito metodico, che non gli faceva accogliere nessuna conoscenza come vera, se prima non l'avesse vagliata con un esame critico, negò ogni valore al passato, alla tradizione, all'autorità, ai sensi, alla stessa ragione, perchè trovava che erano soggetti ad errori; e però se ne appellò alla intuizione immediata della propria coscienza, — al « cogito » —, cui commisurò tutte le altre conoscenze, e da cui credette di poter pigliare le mosse per risolvere il problema dell' essere e del conoscere.

Ma, a parte che il filosofo francese, nel ricostruire, errò, perchè non si accorse che, col suo principio — *cogito, ergo sum* — c'era un abisso insormontabile, per passare dal soggetto all'oggetto, dal pensiero — *cogito* — alla realtà — *sum* —; a parte quest' errore, dico, che, come vedremo più innanzi, non si riscontra nella dottrina gnoseologica di G. Bruno, tra l'uno e l'altro pensatore vi è una differenza, anche sotto il « punto di vista » della loro opera distruttiva, che vale la pena di mettere in luce, per comprendere il perchè delle tante

inimicizie e così feroci, le quali non diedero pace a G. Bruno, mentre Cartesio ne fu immune.

Costui, infatti, che aveva sentito come erano finiti A. Paleario, G. Bruno e Vanini, per non citare che i soli e i principali martiri della libertà filosofica, e le torture morali o fisiche che avevano subìto Galilei e Campanella, fu un ragionatore freddo, compassato, come un matematico, qual' egli era realmente; e però fu misurato nelle parole, cauto nelle critiche, anzi troppo, tanto da tenere lontano da sè il sospetto del s. Uffizio, che egli con le sue speculazioni pensasse a scuotere l'autorità della chiesa romana, e a proclamare il diritto alla libertà filosofica (1).

G. Bruno, invece, non usò alcun infingimento nè nel pensiero, nè nella parola, nè nello stile, che, però, sono l'espressione pura e semplice di tutta l'anima sua, assetata di vero, sdegnosa di sotterfugi, ribelle ad ogni autorità, che le volesse essere d'ostacolo nel « suo fatale andare ».

Quello che gli tumultuava nel pensiero, egli lo manifestava coraggiosamente con la voce e con gli scritti, senza artifizi, senza studio, come gli suggeriva il suo temperamento, perchè anche lui, si può dire

. . . . un, che, quando
amore spira, noto, e a quel modo
che ei detta dentro, va significando ».

(1) Dopo il processo fatto a Galilei — 1633 —, in cui i gesuiti avevano fatto dichiarare il libro dei *Dialoghi dei due massimi sistemi ecc.* » *esacrando e più pernicioso per Santa Chiesa che le scritture di Lutero e di Calvino—v. Carteggio di Gal.*— vol. XV p. 25 dell' *ediz. naz.* —, si ebbe tanta paura di compromettersi per *reati di pensiero* che lo stesso Cartesio rinunziò alle proprie idee, per desiderio di riposo e di pace e stabilì di finire i suoi giorni « en prenant pour.... divise: *Bene vixit, bene qui latuit.* — v. *Op. di G.* — vol. XVI, p. 88.

E, infatti, G. Bruno sta a Dante, come « la libertà di spirito », per cui l'arte, la scienza e la filosofia hanno solo valore, quando siano coltivate senza pregiudizi e liberamente, — sta al « dolce stil nuovo », per cui la poesia ha veramente valore estetico, quando sia sentita sinceramente » e la forma venga suggerita dallo stesso pensiero, espresso in tono emozionale. Se non che Dante ebbe la fortuna, grazie ai principi protettori, di non cadere in potestà dei suoi concittadini, che, se l'avessero acchiappato, l'avrebbero arrostito vivo, come non si peritarono di dichiararlo, non per il peculato, di cui fu calunniosamente accusato e condannato, ma per punirlo della libertà di parola, con cui aveva inchiodato all' *inferno*, come un *alter ego* di Dio, i suoi conterranei, non solo morti, ma anche quelli vivi, e con una pena, dalla quale non potranno essere mai liberati, finchè esisterà l'uomo sulla terra e si leggerà la *Commedia*.

G. Bruno, invece, che non fu meno giustiziere del grande poeta, ebbe la sventura di cadere fra le insidie dell' Inquisizione, e perciò in potere dei gesuiti e, per essi, del papato, dal quale fu condannato ad essere arrostito vivo, non tanto per avere apostatato, e la chiesa forse gli avrebbe perdonato, ma perchè, con « la libertà di spirito », di cui fece uso senza limite, aveva offeso troppi potenti, « cucullati » e non « cucullati », procacciandosi troppi nemici, in Italia e fuori d'Italia, che l' odiavano a morte e lo perseguitavano, accusandolo, calunniandolo, dovunque peregrinasse, finchè riuscirono a farlo cadere fra le branchie del s. Uffizio.

Ma egli ha la gloria di avere sostenuto che l' uomo ha il diritto di formarsi il suo credo scientifico, filosofico, letterario, religioso, direttamente, con le proprie forze,

« levando lo scoglio », che ingombra l'intelletto, cioè, liberandolo da tutti i pregiudizi, che oscurano la ragione e le fanno intravedere quello che non è (1).

E in questo libero esercizio dell'attività del proprio spirito, e in questa purificazione della mente, l'uomo, secondo lui, non deve avere limitazione di sorta, perchè non v'è alcuno che possa dirsi sapiente e arrogarsi la pretesa di potere proclamare la propria opinione come l'espressione della verità; e però l'artista, lo scienziato, il filosofo, hanno diritto di pensarla liberamente nella letteratura, nella scienza, nella filosofia e nella teologia e devono avere il coraggio di diffondere i loro principj, le loro dottrine, « dovesse essere definita pena capitale a colui che s'applicherà *a la religione de la mente* » (2). Ed egli ce ne lasciò il più bello esempio.

XIII.

Come G. Bruno si preparò a ricostruire la scienza e la filosofia.

Se G. Bruno fosse stato soltanto uno spirito negativo, l'opera sua sarebbe riuscita dimezzata e non a-

---

(1) *Artic. adv. math.* — I, pars. III, p. 4-5: Quod vero ad liberas disciplinas attinet, tantum absit a me credendi consuetudo institutioque magistrorum atque parentum, quinimo et communis ille sensus qui (ipsomet judice) multoties atque multifariam nos decipere et circumvenire convincitur, ut nunquam a me in philosophiae partibus temere quippiam et sine ratione proferatur, sed aeque mihi dubia sint, ut quae difficillima et absurda putantur, ea quae certissima habentur atque evidentissima, sicubi et quando in controversiam fuerint adducta.

(2) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 181.

vrebbe avuta la fortuna, cui essa oggi meritamente ha diritto, perchè, passata l'epoca della dissoluzione della filosofia teologica e peripatetica, non sarebbe sopravvissuto nulla del suo pensiero, che si fosse potuto ricordare nell'epoca moderna o contemporanea.

Ma, poichè egli, oltre ad essere uno spirito distruttivo, quanto, senza dubbio, non fu nessun altro pensatore in tutto il Rinascimento, si mostrò anche uno spirito ricostruttivo in sommo grado, ci lasciò un ordine di speculazioni, scientifiche e filosofiche, che si possono dire nuove, con tanta genialità furono tracciati i delineamenti della metafisica, dell' astronomia, della fisica, della biologia, della psicologia, della logica, della gnoseologia e dell'etica, in cui egli ora rivive, come uno dei divinatori più arditi del '500.

È un fatto che egli lasciò un'impronta molto originale in tutti questi e sì diversi campi del sapere, da non aver pari fra i suoi contemporanei, perchè, mentre, da una parte, ci rivelano la cultura assai complessa di G. Bruno, dall'altra ci testimoniano che questo pensatore, vissuto in un'età di scetticismo e di dissoluzione intellettuale e morale, gittò i semi della scienza futura e preparò le concezioni filosofiche di Spinoza e di Schelling, di Leibnitz e di Hegel, per non citare che i principali rappresentanti del pensiero moderno e contemporaneo.

Già, l'essersi egli proposto di voler essere l'*excubitor animorum dormitantium,* ci fa giustamente pensare che egli aveva la coscienza di potere non solo distruggere la cultura tradizionale, ma anche di creare un ordine di dottrine, tali da costituire quella « religione della mente », cui egli rivolse tutte le forze del suo spirito;

perchè, se si fosse limitato a distruggere i pregiudizi, a negare ogni valore scientifico al sapere teologico e alla filosofia peripatetica, non avrebbe risvegliato le anime dal letargo spirituale, in cui vegetavano senza saperlo, o al più le avrebbe potuto far cadere in uno stato di dubbio, persistente e continuo, come quelle, che, dopo avere assistito alla distruzione dell' « ancien régime », non avrebbero visto se e come si sarebbe potuto riedificare.

Ma l'avere opposto alla cultura tradizionale, fondata, quasi tutta, sui pregiudizi e sugli errori, una scienza e una filosofia, nuove e libere da qualsiasi preconcetto, teologico o laico, schiudendo nuovi orizzonti allo studio dei problemi metafisici, astronomici, biologici, psicologici, logici, gnoseologici ed etici, valse a mostrare coi fatti che l'uomo, anche quando sia geniale, e non un genio vero e proprio, è più uno spirito positivo che negativo, più una mente ricostruttrice che distruttrice, perchè, dando l'abbrivo alla « navicella del suo ingegno », può spaziare per « il gran mare dell'essere », lontano dalle invidie e dalle idolatrie umane, tutto inteso alla ricerca della verità e alla spiegazione degli enigmi dell' universo.

E questo fece G. Bruno, il quale, in un'epoca di miopia intellettuale, in cui, tranne pochi spiriti eletti, i più non vedevano di là dalla cerchia del mondo dei pregiudizi, « ficcò », con ardimento non comune

. . . . « lo visò in fondo,
« u' non si discernea veruna cosa »,

dando forma ad un complesso di speculazioni, tra scientifiche e filosofiche, di cui ancora tanta parte perdura viva, pur essendo stata costituita tre secoli or sono.

E se, come accennai a suo tempo, la popolarità di

G. Bruno si diffuse così largamente, a cominciare dai primi anni del secolo XIX, e specialmente negli ultimi decenni di esso, e si diffonde sempre più nel nostro, la ragione è che, più si studiano le opere di questo pensatore, mettendole in relazione con lo stato della cultura dell'età in cui furono concepite e formulate, e più si rileva che egli non solo fu una mente assimilatrice di quanto vi fosse di durevole nella cultura tradizionale e in quella contemporanea, ma anche che fu una mente originale in sommo grado, perchè seppe prima distruggere e poi creare, prima negare e poi affermare.

Di qui la curiosità di sapere come egli abbia potuto inalzare il suo edifizio scientifico e filosofico e concepire tante divinazioni, che oggi, esaminate e valutate senza passione, non possono non formare la nostra maraviglia, quando sopratutto si consideri che esse furono intravviste in un'epoca, in cui ancora il pensiero era offuscato da non pochi pregiudizi, e, quel che è più, non si possedeva un vero metodo di ricerca scientifica e di speculazione filosofica, sistematica e critica.

Se egli fosse stato uno spirito educato al solo culto delle scienze, questo senso di curiosità non avrebbe ragion d'essere o si spiegherebbe facilmente, quasi da per sè, considerando che uno scienziato, in tanto può fare delle scoperte, in quanto, anche se ne ignori la teoria, applichi praticamente quelle regole logiche, che sono necessarie alla scoperta della verità. Così faceva, per portare qualche esempio, il divino Leonardo, il quale, senza intendersi, — nè, pare, senza volersi intendere — di logica aristotelica o antiaristotelica, fu la meraviglia del

suo secolo, con tanto genio rese feconde l'osservazione e l'esperienza (1).

E così fu anche Galilei, il quale, pur essendo ben lungi dall'avere fatto studi appositi sul metodo induttivo e deduttivo, come li fece nel *Novum Organum* F. Bacone, mostrò di possedere tanto buon senso, anzi, tanto genio, da rivoluzionare la meccanica, la fisica e l'astronomia, di cui si può dire il creatore.

Ma G. Bruno, fu, come si è detto più volte, uno spirito, dotato più di disposizioui atte alle speculazioni filosofiche, anzichè alle dimostrazioni scientifiche; e però, pensando che i filosofi sono stati, quasi sempre, portati dalla natura del temperamento e dei loro studi, a concepire l'ordine delle cose come l'ordine delle loro idee, nasce subito la curiosità di sapere come mai un pensatore siffatto, abbia potuto fare tante divinazioni, che oggi trovano un riscontro completo nel campo delle scienze e della filosofia critica o adogmatica.

Affermare che egli possedesse una conoscenza adeguata di quel metodo induttivo, che un 40 anni più tardi F. Bacone doveva formulare con tanta pazienza e, anche, con tanta sagacia; ovvero che egli, pur non conoscendone la teoria, applicasse l' induzione con senso pratico alla spiegazione dei fatti, come Leonardo e Galilei; affermare questo, dico, sarebbe un'esagerazione, da non potersi consentire anche da chi sia ammiratore di G. Bruno, perchè attribuirebbe a costui un merito che o

(1) E questa è una delle ragioni per sostenere col Croce che L. da Vinci non fu un filosofo—v. *Leonardo da Vinci—conf. fior.* — p. 227 *e seg.*, Milano, Treves, 1910.

non gli spetta affatto, o che, almeno, gli spetta in grado molto minore.

E, in vero, se si pensi, come fu accennato più sopra, che G. Bruno fu un avversario di Aristotile nella metafisica e nella fisica, mentre si mostrò, se non un ammiratore, uno studioso, certo, della logica aristotelica, si spiega subito perchè egli non possa essere posto alla pari con Leonardo e con Galilei, relativamente al contributo apportato nel campo della storia dell' induzione e delle applicazioni di essa alle diverse scienze.

Non già che Aristotile avesse del tutto disconosciuto, come erroneamente si è creduto da un pezzo, la natura del metodo induttivo; ma perchè costui, che nello studio delle piante, degli animali e della politica aveva fatto uso di questo metodo, sebbene empiricamente, e senza scoprirne tutta la fecondità, nei libri di *fisica* e di metafisica se ne dimenticò e però si servì dell' intuizione o della pura speculazione intellettuale (1).

Bastò questo perchè, in tutto il medio evo, tranne qualche eccezione, il comune modo di ragionare fosse espresso mediante il sillogismo, raramente apodittico, regolarmente formale. Va bene che sul cadere della civiltà greca i filosofi alessandrini prima, e, nel pieno medio evo, i filosofi arabi, dopo, e qualche scolastico ar-

---

(1) Anche Galilei notò che Aristotile aveva stimato nel filosofare che le sensate esperienze si dovessero anteporre a qualsivoglia discorso fabbricato da ingegno umano; ma non se n'era saputo giovare — v. *Leonardo da Vinci* — p. 143 — ed. cit.

Perciò G. H. Lewes ebbe grande ammirazione per il filosofo greco, da lui considerato come uno dei precursori del metodo positivo: v. *Aristotle; a Capter from the History of Science*, nel mio *Esame Critico della fisolofia* di G. H. L., p. 243 *e seg.* Messina, Trimarchi. 1906.

dito, come Rugero Bacone, praticarono osservazioni ed esperienze, cercando di spiegare la natura delle cose, con criterio positivo, ma è anche vero che i loro tentativi rimasero sterili, perchè ignoravano il modo di *sapere* osservare e sperimentare i fatti con l'oggettività, la pazienza e il genio dello scienziato.

E quando, nel Rinascimento, sorsero gli antiaristotelici, per combattere il principio d'autorità, personificata, in modo categorico, in Aristotile, non è che essi cercarono di creare una *filosofia nova,* per opporla alla filosofia tradizionale, sovvertendo il metodo di ricerca o di dimostrazione, come più tardi fece F. Bacone, quando all'*Organon* aristotelico, in cui predomina il ragionamento deduttivo, oppose il *Novum Organum,* in cui attribuì soltanto importanza all'induzione, — considerata come *ars inveniendi* e come *clavis interpretationis* di quello che è veramente il *regnum hominis,* cioè, la natura —; no, per nessuna ragione; ma opposero intuizioni ad intuizioni, speculazioni a speculazioni, interpretando la natura delle cose, ognuno a modo suo.

Questo volevano gli uomini *novi,* ancora incapaci di concepire e di maneggiare il metodo induttivo o col senso pratico, ma con le vedute geniali di Leonardo e di Galilei, o con lo spirito teoretico di F. Bacone: che ogni uomo, cioè, senza essere ostacolato dal pregiudizio del principio di autorità, o di qualsiasi altro preconcetto elevato a dogma, potesse speculare a modo suo, formandosi una concezione propria di Dio, dell'universo, della materia, della forma, dell'energia, del moto, della vita, dell'anima, delle conoscenze teoretiche e pratiche, del bene, del male e delle finalità cosmiche in genere, umane in particolare.

Perciò questi filosofi furono, più o meno, tutti esaltati e dominati dalla frenesia della libertà spirituale, donde si promettevano le soddisfazioni morali più sublimi, che mente umana si potesse pensare.

E lo stesso G. Bruno, non diversamente dai suoi predecessori, innovatori tutti, in grado diverso, non domandava altro, come vedemmo, che « la libertà di spirito », per costituire « la religione della mente », come gliela suggerivano il suo temperamento e la sua cultura (1).

E questo fu il proposito principale della sua ribellione morale, perchè comprendeva che, senza spirito critico, non si può costituire nè la scienza, nè la filosofia.

Che egli non fosse il primo inventore di questo libero modo d'insegnare, ne era persuaso, essendoci stati tanti predecessori; ma egli aveva la coscienza di essere stato, nel suo tempo, il primo a risvegliarne l'uso: « ad excutere somnium et nebulas plurium phantasmatum, quibus circumvenitur ingenium » (2).

Perciò è che egli, dominato da questa « idea-forza », che lo fece diventare irrequieto, e, direi, anzi, ribelle, al comune modo di pensare, ebbe un culto speciale per

---

(1) *Or. Val.* — I, I, p. 23; *C. Acr.* — I, I, p. 57 — etc. *De imm. et inn.* — I, II, p. 132. Nos ad claritatem viae, qua possit ad multarum rerum cognitionem devenire, et excutere somnium et nebulas plurium phantasmatum, quibus circumvenitur ingenium, heic quaedam considerando proponimus... *philosophice in philosophia libere opinari*.

(2) *Lamp. trig. st.* — III, p. 8 — Non ergo huius rationis docendi primi sumus inventores, sed forte in hoc tempore, qualecumque sit ipsum, primi exsuscitatores, ut natura comparatum est, ut in vicissitudine quadam sibi succedant non solum tenebrae atque lux, sed et varia philosophandi genera.

la Verità, convinto che, senza la libertà di critica, l'uomo non può essere filosofo, vale a dire, desideroso di apprendere il vero e di formarsi una conoscenza integrale o meglio unitaria della natura delle cose.

È un fatto che egli spesso mostrò di essere animato da un vero entusiasmo dionisiaco, prima per la ricerca e la contemplazione della verità, poi per la divulgazione di essa, tanto da sentire un non so che di divino, che lo fece quasi poeta, pieno d' « eroico furore » per tutto ciò che trascende il mondo dei sensi (1).

Secondo lui, la scienza, lungi dall' essere pura speculazione teoretica, atta ad illuminare la mente umana lasciandola fredda, direi quasi, impassibile. e immersa nella contemplazione egoistica della natura « è uno esquisitissimo cammino a far l'uomo eroico » (2).

Immaginarsi quanto per lui non doveva essere più attraente la filosofia, perchè, meglio della scienza, gli apriva la via, per cui lo spirito, libero dalle passioni

---

(1) Quando era preso da questa esaltazione spirituale, diceva di sè :

« Da suggetto più vil dovegno un Dio :
Divegno un Dio da cosa inferiore ».

De gli Eroici fur. — II, p. 346.

De imm. et inn. — I, I, p. 206 :

« Altum, difficilem, rarum perferre laborem
Mens me sacra jubet, coeca dum tendit abysso
Captivos animos sacris numeris in amoennum
Abducere aspectum circa sublime micantum
Queis cultu vario natura exornat Olympum
Non ullo adstrictum fine, immenseque capacem
Quo non sit numerus divinam concelebrantum
Virtutem ;

(2) *De l. c p. e. u.* — I, p. 159.

del corpo e dalle perturbazioni cagionate dai sensi, poteva ascendere verso il mondo dell' intelligibile, della bellezza, della bontà, e della verità assoluta!

E, davvero, sotto questo « punto di vista » G. Bruno si può dire un ispirato, nel senso platonico della parola, (1) perchè dimostrò coi fatti che chiunque senta « amori e brame » per la verità, per il bello e il buono, soprasensibili, è portato da una forza misteriosa, cioè « da un impeto razionale, che siegue l' apprensione intellettuale del buono e del bello; cioè dal calore acceso dal sole intelligenziale con l' anima e dell' impeto divino, che gl' impronta l' ale » (2), ad allontanarsi dal comune modo di pensare, per godere della « libertà di spirito » e professare « la religione della mente ».

E non è qui solo che G. Bruno sentiva l' influsso della filosofia platonica, perchè, da quel temperamento sensitivo-attivo che era, anche lui, come Platone, considerò la ricerca della verità come una caccia simbolica, nella quale i cacciatori sono i sensi e l' intelletto,

---

(1) *De gli eroici f.*—II, p. 333-4, passim; *De imm, et inn.* p. 111-2:
Scribimus haud multis, tamen inculcanda sophistae
Auribus, ut dubitans careat dubio tamen uno,
Ne fors cum ratione loqui se et credere credat.
Dignus amor pulchri, atque boni dilectio, et ardor.
Virtutis, pectus succendens, intemeratae
Verique illecebrae, et dignae meditatio laudis
Nos illam egere ad metam, qua despiciamus
Judicium fato neglectum, et turbida secla,
Quae claudunt sommi populos.

(2) *Phaedrus* c. XV, 238; XXII, 214; *Symposios*, XXIV, 204, XXVIII, 210; XXIX, 211;

la selvaggina da scovare è la natura coi suoi nascondigli e coi suoi misteri, e i metodi di ricerca e di dimostrazione sono i cani per afferrare la preda. (1)

Di qui l'opera sua « *De lampade venatoria* », per dimostrare che ogni pensatore, sia scienziato o filosofo, ha bisogno d'una luce spirituale, o, come diceva lui, d'una « lanterna della ragione », (2) che sia capace d'illuminargli la via, per la quale si arriva alla scoperta della verità. (3)

« Conviene, egli diceva, che l' anima umana abbia il lume, l' ingegno e gl' instrumenti più atti alla sua caccia ». — E « qua soccorre la contemplazione, qua viene in uso la logica, altissimo organo alla venazione della verità, per distinguere, trovare e giudicare. Quindi si va lustrando la selva de le cose naturali, dove sono tanti oggetti sotto ombra e manto, e come in spessa, densa e deserta solitudine, la verità suol avere gli antri e cavernosi ricetti,... dove si avvela e si profonda con diligenza maggiore. » (4)

Di modo che, grazie a questo simbolismo, lo scibile umano, secondo lui, è un « campum venationis » (5), un « sylvosum dumosumque campum », (6) un « amplum venabulum » (7), in cui si deve tentare di cacciare e

(1) Theaetetus — 197-200; *Phaedo* — XI, 66,

(2) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 166.

(3) *De Lamp. Ven.*—II, III p. 18. Egli perciò parlava d' una « calda lux », che è così necessaria alla scoperta del vero, « ut in venatore ad omnium latibulorum aptam perscrutationem et fugacis per ampla venabula problematis inventionem accendat, nec minus ad intuendos evisceratae ferae artus iudicium exacuat. »

(4) *De gli. e. f.* — II, p. 441.

(5) *De progr. et lamp. ven. log.* — II, III, *epist. ded.* p. 5, 29.

(6) *ibid.* — p. 7, 39.

(7) *ibid.* — p. 18.

scoprire il vero, — in quibus venari et invenire tentandum — (1).

La verità invece è la « fera », (2) che cerca di sfuggire — fugax — alle esplorazioni — perscrutationes — dei cacciatori — venatores — (3).

E però, per rintracciare questa fiera, vi è bisogno di appositi cani, i metodi, di cui, secondo G. Bruno, « duplex genus est »: l'induttivo e il deduttivo (4).

Simbolismo questo, introdotto nelle speculazioni filosofiche, non per pura esercitazione retorica, come potrebbe sembrare a chi non riesce a penetrare nello spirito di G. Bruno, ma per far comprendere che la verità, scientifica o filosofica, non è un dono fatto all'uomo da una potenza sovrumana, come affermano i sostenitori della rivelazione, ma è il prodotto della pazienza e della sagacia degli uomini di genio, che la disvelano e ne fanno partecipi le moltitudini.

Ma, uscendo dalla cerchia di questo simbolismo, in cui il pensiero resta velato a tal punto che non si sa quale e quanto uso G. Bruno abbia saputo fare degli strumenti di ricerca e di dimostrazione, necessari alla costi-

(1) *ibid.* — p. 19.

(2) *De progr. et lamp. ven. log.* — II, III, p. 7.

(3) *ibid.* — p. 18.

(4) *De lamp. ven.*—II, III, p. 28. « Canum, quibus venatile sedulus comprehendere nititur venator, duplex genus est. Horum enim alii plaudi sunt, velociores scilicet atque leviores, alii vero graviores fortioresque molossi. »

« Primum genus inductivae (quae paradigma), secundum syllogisticae (quae entymematicam complectitur discursionem) typus est. Primi quidem est veluti levius apprehendere, secundi certe continere tenacius »...

tuzione della scienza e della filosofia, vediamo piuttosto se egli ne abbia avuto una conoscenza adeguata, per istabilire quale posto gli appartenga nella storia della metodologia.

Ebbene, se le sue opere si studiano « sotto questo punto di vista », si vede che, se egli non ebbe nè pure una conoscenza sistematica e integrale dei metodi di ricerca, induttivo e deduttivo, — come non l'ebbe, prima di lui, Leonardo, tanto più che ciò non era possibile nell'età sua, in cui la metodologia era ancora in preparazione, — da quel tanto che si trova nelle sue opere si può arguire, senza esagerazione, che una conoscenza empirica non gli mancò; chè, anzi, qualche volta ebbe delle divinazioni assai geniali, sebbene, poi, nel fatto pratico non le avesse saputo sfruttare.

Rinnovando un' imagine di Platone, (1) egli diceva bene che la verità è il nutrimento dell'anima, (2) e che perciò chi vuole vivere una vita spirituale, che sia veramente degna della nostra natura, deve sforzarsi di rintracciare ciò che è vero, bello e buono in sè e per sè.

Secondo G. Bruno, i mezzi per rintracciarlo sono molteplici e acquistano valore diverso, a seconda che si consideri in lui lo scienziato ovvero il filosofo.

Sotto il primo aspetto, che però non è quello principale, G. Bruno non lasciò grandi tracce nella storia del metodo scientifico; non tanto perchè intravvide solo l'utilità dell'osservazione e dell'esperienza, dell' induzione

---

(1) *Phaedo* — XXXIV, 84, *b* — *Phaedrus* — XXVI, 246, *e;* XXVII, 247, *e;*

(2) *De Lamp. tr. st. praef.*—III, p. 3. — Animae veritatem esse cibum.

e della deduzione; quanto piuttosto perchè non seppe adoperare le une e le altre e servirsene come degli unici mezzi d'indagine, atti ad interpretare la natura con la stessa natura, senza aggiungervi nulla di soggettivo. Che egli presenti tante deficienze « sotto il punto di vista » della metodologia, non è a farne le maraviglie, quando si pensi che altro è parlare d'osservazione e d'esperienza, d'induzione e deduzione, e praticare anche ricerche sperimentali, senza avere piena consapevolezza della fecondità della loro efficacia scientifica e della loro funzione logica, — come si può dire quasi di tutti i pensatori positivi e i naturalisti dell'antichità, dai filosofi presocratici del V e IV secolo avanti Cristo, sino ai primi sperimentatori del secolo XIV e XV — e altro è possedere lo spirito d'osservazione scientifica e farsi l'abitudine di applicare l'esperienza alla spiegazione dei fatti naturali, e comprendere la funzione logica del metodo induttivo e deduttivo, senza i quali la scienza non si può costituire, e tesoreggiarne tutta la fecondità scientifica, come comprese e mise in pratica, prima d'ogni altro, non tanto Leonardo, quanto Galilei (1).

Di modo che G. Bruno, e perchè visse in un periodo di transizione, tra il '500 e il '600, tra l'ultimo agonizzare della filosofia peripatetica, a cui egli non si può dire completamente estraneo, e il primo sorgere della scienza nuova, che sarà costituita da Galilei; e perchè fu uno spirito più disposto alle speculazioni filosofiche, anzichè alle dimostrazioni scientifiche, sotto questo riguardo, ebbe un merito assai limitato, in quanto, più

(1) *Leonardo da Vinci — confer. fior.* — p. 143-4 — Milano, Treves, 1910.

che comprendere il valore del metodo scientifico e penetrarne tutto intero lo spirito filosofico, ne intravvide soltanto l'utilità, senza saperlo maneggiare e sfruttare.

È un fatto che egli, considerato come cultore di scienze fisiche e matematiche, mostrò di saper tesoreggiare le divinazioni del Cusano, le ipotesi di Copernico, le scoperte di Ticho Brahe, servendosi dell'osservazione, dell'esperienza, dell'analogia, dell'induzione, della deduzione e dell'applicazione dell'aritmetica o della geometria, cioè, mostrò di avere compreso che, per costituire le scienze, ci vogliono i sensi e la ragione—le sensate esperienze e le dimostrazioni ragionate di Leonardo e di Galilei — (1); ma, non ostante ciò, quanto rimase lontano da questi due grandi geni, preparatori e creatori del metodo scientifico!

Egli accennò qua e là che il metodo scientifico ha bisogno dei sensi e della ragione; e perciò dell'osservazione, dell'esperienza e dei processi logici dell'induzione e dell'applicazione del calcolo matematico; ma questi accenni, anzi queste divinazioni, nel suo spirito restano disgregati, come i pezzi d'una macchina, che aspettino chi li sappia riconnettere, per metterla in moto e servirsene con vantaggio; e però sono feconde di intuizioni scientifiche, ma non di scoperte vere e proprie.

Di conseguenza, le sue cognizioni metodologiche, rispetto alla costituzione della scienza, non escono di là dai limiti del più semplice empirismo.

---

(1) Joh. Henequino—nella *Apologetica declamatio pro Nolani articulis* del *C. Acrot.*—I, I, p. 67—, accennando alle dottrine cosmologiche di G. Bruno, disse: «Hic coram omni sensu atque ratione solertissimae inquisitionis clavibus, claustra veritatis reserantur, caeci illuminantur, mutorum exsolvuntur linguae, claudique, pro spiritualibus mentisque progressibus impediti, solidantur et eriguntur.

Vediamo se sia vero:

Egli seppe distinguere le operazioni graduali, che portano alla scoperta della verità: l'« inventio particularium », l'« apprehensio » delle cose sensibili, la « collectio » spirituale di ciò che è stato materia delle nostre percezioni e finalmente « l'intellectus » di questi dati mentali, che implica la conoscenza ragionata delle cose; (1) ma queste operazioni o non le seppe applicare o le tenne in poca considerazione; e però restarono lettera morta.

Si aggiunga che egli trattò dell'osservazione e dei sensi più da filosofo, per valutarne, cioè, la funzione gnoseologica, anzichè da scienziato, cioè per far rilevare che essi sono i primi strumenti per indagare la natura. E però, considerandoli come « potentia apprehensiva », diceva che essi apprestano la materia alla « phantasia », alla « memoria », alla « ratio », all'« intellectus » (2) e che ci portano alla scoperta di ciò che è particolare — inventio particularium —, in quanto da sè soli, ben diversamente delle facoltà razionali d'ordine superiore — *ratio, intellectus, mens* —, non ci possono fare acquistare che conoscenze di valore contingente, particolare e variabile.

È vero che egli si valse di questi strumenti di ricerca nelle opere di carattere scientifico, com'è, per es., la *Cena de le Ceneri*, per sostenere o che « anche il

---

(1) *De L. tr. st: praef.*—III, *p. 3.*—« Inventio particularium est veluti primi cibi apprehensio, collectio ipsorum in sensibus internis est veluti digestio quaedam...; intellectus perfecta informatio est tandem cognitionum. »

(2) *Summa term. met.* — II, IV — p. 31-3 — passim.

sole ha parti dissimilari, come la luna e la terra » (1); o che anche nel cielo, come nella terra, avvengono mutamenti (2), perchè tutte le regioni dell' universo sono soggette all' eterna legge del divenire; ma è anche vero che nelle sue opere non si trova un passo solo, dove, alla maniera di Leonardo, sia detto che non basta « vedere », ma che bisogna « saper vedere » e con « ostinato rigore » (3), intendendo dire che, per costituire la scienza, non solo bisogna osservare, ma anche sapere osservare, cioè sapere adoperare i sensi e la ragione.

Parlando dell' esperienza, egli mostrò di averne intuito la funzione scientifica, perchè disse che, senza di essa, non ci può essere nè tecnica, nè scienza. (4)

Ma, se egli notò che l'esperienza, in quanto c'insegna a riprodurre i fenomeni particolari, — multorum particularium exercitiorum — e a farne la raccolta— collectio —, ci prepara il terreno, cui si possono applicare i ragionamenti induttivi e deduttivi, (5) anche qui si fermò nel campo del puro empirismo, contento di dire, come Dante, che

> Esperienza, se giammai la provi,
> ... esser suol fonte a' rivi di nostr' arti (6),

---

(1) *Op. it.*—I, p. 71. « Per il che .., se attentamente fissaremo l' occhio al corpo di quello, — del sole —, vedremo in mezzo di quel splendore, più circonferenziale che altrimente, aver notabilissima opacità ».

(2) *ibid.* — p. 115-116.

(3) *Leonardo da Vinci, conf. fior.* — *ed. cit.* p. 146.

(4) *De l. tr. st. praef.*—III, p. 3-4. « Experientiam enim seu peritiam sequitur ars et scientia, inertiam vero et imperitiam casus at fortuna ».

(5) De *lamp. tr. st.* — III, p. 148. « Est experientia, utpote collectio multorum particularium et exercitiorum; unde inductionum et exemplorum ratiocinia deduci possunt.

(6) *Parad.* — II, v. 95-6.

ma, senza avere compreso, perchè, « provando e riprovando, » il sapere umano aumenti e acquisti valore reale.

E così restò molto indietro da Leonardo, che, prima di lui, aveva proclamato « l' esperienza madre della sapienza » (1), e l' aveva dimostrato nell' arte e nella scienza; e rimase ancora molto più lontano da Galileo, che, poco dopo di lui, dimostrò tutto il valore delle « sensate esperienze », superiore a quello di « qualsivoglia discorso de l' ingegno umano », che si volesse invocare, e delle stesse speculazioni filosofiche.

Date queste deficienze nell' uso dell' osservazione e dell' esperienza, era naturale che G. Bruno non avesse nè pure una concezione adeguata dei metodi di ricerca; (2) dei quali egli adoperò, secondo il caso, l' analogico, l' induttivo e il deduttivo nelle dimostrazioni scientifiche, e in quelle filosofiche, oltre a questi, anche l' intuizionale.

Nelle sue opere egli non fece menzione del metodo analogico; ma, non ostante questo silenzio, egli l' adoperò praticamente, più d' una volta, o per dimostrare, alla maniera degli Stoici, che nella natura vi è un'anima, che dà vita all'essere, un intelletto universale, che dà ordine a tutte le cose del cosmos, come l'anima dà vita all' organismo e l' intelletto regola le nostre azio-

---

(1) *Leonardo da Vinci, conf. fior.* p. 148-149, — *ed. cit.*

(2) Nelle *Animadv. circa lamp. Lull.*—II, II, p. 359—egli distinse « multarum methodorum species..., quod methodorum quaedam sunt *divisivae*, quaedam *compositivae*, quaedam *inquisitivae*, quaedam *institutivae*, quaedam *constructivae*, quaedam *mixtae.* »

ni: (1) ovvero per sostenere la pluralità dei mondi (2) etc. Invece si trova menzionato, più d'una volta, il metodo induttivo, detto, « methodus inquisitiva o inventiva », perchè, sebbene se ne fosse servito poco, egli prima di Bacone, comprese che, mediante questo procedimento, l'uomo è in grado d'investigare la natura delle cose sensibili, e scoprire le loro cause e le loro leggi, passando « procedens » a particularibus et sensibilibus... ad universalia et intelligibilia » (3).

Dell' induzione egli intravvide in qualche modo la funzione logica e l'efficacia scientifica, anzitutto, perchè si accorse che « per inductionem » si scoprono i principî generali dei fenomeni — exempla arguuntur uni-

---

(1) « L'intelletto universale è l'intima, più reale e propria facoltà o parte potenziale de l'anima del mondo. Questo è uno medesimo, che compie il tutto, illumina l'universo, indrizza la natura a produrre le sue specie come si conviene; e cossì ha rispetto alla produzione di cose naturali, come il nostro intelletto alla congrua produzione di specie razionali. » *De l. c. p. e. u.*— I, p. 173.

(2) *Cena de l. c.*—I, p. 23-4, *passim*. « Per dimostrare quanto siino simili o dissimili, maggiori o peggiori quei corpi, *astri*, che veggiamo lontano a quello che n'è appresso, ed a cui siamo uniti », si valse, infatti, del ragionamento analogico, perchè « a questo modo sappiamo, che, si noi fussimo ne la luna o in altre stelle, non sarreimo in loco molto dissimile a questo, e forse in peggiore; come possono esser altri corpi cossì buoni e anco megliori per sè stessi, e per la maggior felicità dei proprii animali. »

(3) *Animad. in Lamp. Lul...* — II. II, p. 360. — Methodus inquisitiva, quae eadem est quae inventiva, est quae procedit a partibus, principiis, utpote a particularibus et sensibilibus, quae sunt partes et principia cognitionis, ad universalia et intelligibilia; quo pacto per inductionem et exempla arguuntur universalia, ex quibus tandem scientia integratur.

versalia », coi quali si forma e si completa il sapere scientifico — ex quibus tandem scientia integratur »; in secondo luogo, perchè intuì che questo metodo, mentre ci fa passare dal noto all' ignoto, dal sensibile allo intelligibile, dal particolare all' universale, c' insegna che quei principî generali, così trovati, « sunt caussae et rationes omnium particularium » (1).

E senza la scoperta delle cause, delle ragioni e delle leggi dei fenomeni non c' è scienza, la quale « debet esse de universalibus », cioè, di ciò che è comune ai fatti.

Da questi passi si ricava che G. Bruno in teoria aveva una conoscenza quasi chiara e precisa dell' induzione, sebbene, poi, nella pratica, non avesse saputo ricavarne tutto quel profitto, che, prima di lui, ne trasse Leonardo, e, dopo, Galilei.

Non meno frequente è l' uso del metodo deduttivo, da lui detto « methodus institutiva »; perchè, mentre « ab universalibus ad particularia procedit », e scopre nuovi rapporti e completa l' induzione, c' insegna a saper tesoreggiare i principî generali, che sintetizzano il sapere scientifico o filosofico (2).

A questo metodo egli attribuì molto valore, perchè non solo non lo considerò infruttuoso, come più tardi fu detto da Bacone, per il preconcetto che il ragiona-

---

(1) *Lampas trig. stat.*—III, p. 8—« Ordo procedendi erit a notioribus nobis sensibilibus et phantasialibus ad intelligibilia et contemplabilia universalia, quae sunt causae et rationes omnium particularium. »

(2) *Animad. in Lamp. Lull.*—II. II. p. 360. « Methodus institutiva est quae ab universalibus ad particularia procedit, et haec est accomodata ad inventionem, complementum, ad gignendam doctrinam in aliis. »

mento sillogistico, non accrescesse il patrimonio delle nostre conoscenze; chè, anzi, dichiarò che esso è un «methodus accomodata ad inventionem». Il che vuol dire che egli seppe valutare la funzione logica della deduzione.

La quale e serve di « completamentum » all'induzione, quasi G. Bruno avesse voluto dirci che il metodo induttivo non è sufficiente per costituire e sistemare il sapere umano, bisognando anche quello deduttivo; ed è molto adatta nell'insegnamento a ingenerare conoscenze esatte negli altri, — ad gignendam doctrinam in aliis —, forse perchè egli comprendeva che il sapere umano acquista un maggior grado di certezza, quando da induttivo diventa deduttivo.

Dopo questa breve esposizione delle conoscenze metodologiche di G. Bruno, io non dico che costui abbia avuto del metodo scientifico quella padronanza chiara ed esatta, che Leonardo e Galilei mostrarono di possedere in pratica, applicandolo nel campo dei fatti, perchè non c'è luogo delle sue opere, dove si dica che, per costituire, la scienza ci vuole l'osservazione, l'esperienza, l'induzione e la deduzione.

Ma, se si ricordi che per G. Bruno « ars et scientia sequitur experientiam seu peritiam »; che, « ex experientia inductionem et exemplorum ratiocinia deduci possunt »; e che la « scientia est habitus conclusionis per demonstrationem acquisitus », procedente « ex notioribus, prioribus etc. et caussis alicuius rei scibilis » (1), mi pare che egli ne abbia avuto più che un sentore. Se non che questi strumenti di ricerca rimasero o isolati l'uno dagli altri o inoperosi e infruttiferi,

(1) *Lamp. trig. stat.* — III, p. 149.

perchè G. Bruno non seppe coordinarli e rivolgerli al conseguimento del fine, cui egli avrebbe dovuto tendere con tutte le forze, cioè alla costituzione della scienza, la quale non la cede alla filosofia nella capacità di risvegliare le anime addormentate.

In una sola cosa egli si avvicinò di più a Leonardo e a Galilei, cioè, nell'avere compreso la necessità di applicare il calcolo matematico alle dimostrazioni scientifiche e filosofiche.

Ma, anche sotto questo aspetto, quanta differenza tra l'uno e l'altro! Leonardo, con una concezione chiara dell'utilità della funzione logica della matematica, vuole che si cerchi la proporzione non solo nei numeri e nelle misure, « ma etiam nelli suoni, pesi, tempi e in qualunque potenza si sia », consapevole che « nessuna umana investigazione si po' dimandar vera scienza, s'essa non passa per le matematiche dimostrazioni »; e che « nessuna certezza è dove non si può applicare una delle scienze matematiche » (1)

Galilei, ad un secolo circa di distanza da Leonardo, proclamò in una maniera più chiara ancora che « la filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi (io dico lo Universo); ma non si può intendere, se prima non si impara a intender la lingua e conoscer i caratteri ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile intenderne umanamente parola: senza questi è uno aggirarsi vanamente per uno oscuro labirinto ». (2)

(1) *Leonardo da Vinci, conf. fior.* — p. 150, *ed. cit.*
(2) *Saggiatore*, in *Op.* di Galileo, *ed. naz.* v. VI p. 232.

E, infatti, le scienze hanno fatto tanti progressi dal giorno, in cui i fenomeni, obbietto del loro studio, mediante i numeri e la geometria, sono stati valutati, non più qualitativamente, ma mediante rapporti quantitativi, come ne fanno prova l'astronomia, l'acustica, l'ottica etc.

G. Bruno, invece, che sta in mezzo a questi geni, tesoreggiò la matematica per un altro intento e con altro criterio.

È un fatto che egli si servì di questa scienza, o per dimostrare che il metodo matematico procede da ciò che è più semplice a ciò che è più complesso, (1) ovvero per ispiegare che i contrari si possono, a poco a poco, mediante l'eliminazione delle minime differenze, identificare l'un l'altro; e però, adoperando la funzione dell'infinisimo, per sostenere la concezione unitaria della natura, mèta delle sue dimostrazioni scientifiche e delle sue speculazioni filosofiche, diceva che bisogna conoscere la natura del « minimum », prima di costituire la matematica e la metafisica. (2)

Di modo che l'applicazione, che dell'aritmetica e della geometria G. Bruno fece alla risoluzione dei problemi scientifici o filosofici, ha un valore *sui generis,* in quanto,

---

(1) *Animad. in Lamp. Lul.*—II, II, p. 360 « Methodus directiva, quae compositivae affinis est, est quando a simplicioribus et elementis progressio fit ad elementata, sicut accidit apud geometras et arithmeticos, qui a notitia puncti, lineae, anguli procedunt ad notitiam figurarum, quae ex istis integrantur atque formantur.

(2) Minimi speculetur oportet naturam.... ante mathematicam atque metaphysicam scientiam constituendam. »

De trip. m. et m. — I, III, p. 149.

più che a fare le veci di quel processo di verificazione o di prova, che manca al suo metodo, servì a fargli credere che il vero strumento per costituire la filosofia fosse quello adoperato *a priori* dall'occhio della mente, cioè, l'intuizione intellettuale.

Fu così che egli, come vedremo meglio più avanti, si servì di questo mezzo per sostenere le sue dottrine monistiche, facendo rilevare come i termini, che, a prima vista, ci sembrano contradditori, a poco a poco s'identificano, a misura che le differenze sensibili si fanno insensibili, sino a crederle scomparse completamente nell'unità, cioè, nell'assoluto.

L'infinitesimo gliene apprestava le prove, e la pura ragione gl'insegnava che la filosofia, considerata come la ricerca dei principî fondamentali del sapere umano e della concezione unitaria della natura, non può essere costituita, nè con l'osservazione, nè con l'esperienza, nè con l'induzione, nè con la deduzione, sole, ma, oltre e meglio, con l'intuizione intellettuale, che coglie l'unità nella molteplicità, l'identità fra le contrarietà, l'immanente nel transitorio, l'essere nel divenire.

Qui le sue dottrine metodologiche si connettono con quelle psicologiche, logiche e gnoseologiche, perchè, se egli non seppe maneggiare e rendere fruttuose l'osservazione, l'esperienza, l'induzione e la deduzione, tutto questo si deve al fatto che egli nella filosofia adoperò il metodo tradizionale di tutti gl'idealisti: l'intuizione intellettuale.

« I sensi, diceva lui, servono ad eccitar la ragione: ad accusare, ad indicare e testificare in parte: non a testificare in tutto; nè meno a giudicare, nè a condannare. Perchè giammai, quantunque perfetti, son

senza qualche perturbazione. Onde la verità, come da un debole principio, è dagli sensi in picciola parte, ma non è nelli sensi ». (1)

Ed egli si servì dei sensi, e perciò dell'osservazione e dell'esperienza, per dimostrare che, mediante la loro funzione conoscitiva, noi ci aggiriamo intorno alle cose fenomeniche, finite e relative; (2) perchè « non è senso che vegga l'assoluto, l'infinito, l'uno; non è senso da cui si richieda questa conchiusione: e però chi domanda di conoscere questo per via di senso, è simile a colui che volesse veder con gli occhi la sostanza e l'essenza; e chi negasse per questo la cosa, perchè non è sensibile o visibile, verebe a negar la propria sostanza ed essere ». (3)

E se è così, secondo lui, v'è bisogno delle facoltà spirituali d'ordine superiore, perchè sono queste che ci fanno passare dall'empirismo alla scienza e alla filosofia, facendoci acquistare conoscenze di valore universale — cogitationes universales — (4).

Di queste facoltà, che ci mettono in grado di contemplare le cose *sub specie aeternitatis,* quella che occupa il posto più basso, secondo G. Bruno, è la « ratio ». Però, per quanto collocata così in basso, rispetto all' « intellectus » e alla « mens », essa è « propria homini », ed è una « potentia », per cui s'inferisce — infertur et concluditur—qualche cosa d'« insensibile »

---

(1) *De l' inf. u. e. m.* — I, p. 281.

(2) *De l'inf. u. e. m.*—I., p. 281. « La verità è nell'oggetto sensibile, come in uno specchio ».

(3) *De l' inf. u. e. m.* — I, p. 280.

(4) *Sum. ter. met.* — II, IV, p. 33.

o di soprasensibile—supra sensus—dalle cose, che sono apprese e trattenute coi sensi—ex his quae sensu sunt apprehensa et retenta — (1).

La « ratio » rappresenta la « potentia » spirituale, che, « discurrendo et argumentando », trova la verità; cioè, è la facoltà, mediante i cui processi logici, discorsivi o raziocinativi,—induttivi e deduttivi—si scoprono le cause e le leggi dei fenomeni, obbietto della scienza e della filosofia (2).

Più elevato è il posto, occupato dall' « intellectus », il quale è una potenza spirituale più intuizionale che raziocinativa, in quanto esso, mediante « quodam intuitu », scopre e s' impossessa della verità, che la ragione trova « ratiocinando et decurrendo » (3).

La più elevata di tutte le facoltà spirituali, finalmente, è la « mens », la quale è la vera « potentia intui-

---

(1) *Summa ter. met.* — II, IV, p. 33. — Sequitur ***alle facoltà sensoriali***, ratio, quae propria est homini, nempe potentia, qua ex his quae sensu sunt apprehensa et retenta aliquid ulterius insensibile seu supra sensus infertur et concluditur, ut ex particularibus infertur universale, et ex quibusdam antecedentibus quaedam consequentia : et haec cognitio dicitur discursus, quasi decursus, quatenus intellectus ex uno noto decurrit ad aliud noscendum.

(2) Nel *De inf. u. e m.* — II, p, 281 — disse che « la verità è « nella raggione per modo di argumentazione e discorso ».

(3) *Summa ter. met.*—I, IV, p. 32.—« Subinde sequitur intellectus, qui ea quae ratio discurrendo et argumentando et, ut proprie dicam, ratiocinando et decurrendo, concipit, ipse simplici quodam intuitu recipit et habet ». Perciò nel *De inf. u. e m.* — I, p, 281, disse che la verità è « nell' intelletto per modo di principio o di conchiusione ». Nei dial. *De gli e. f.*—II, p. 374-7, l'intelletto è la facoltà spirituale, con cui l'uomo si eleva nel mondo dell'intelligibile.

zionale », perchè, « simplici intuitu, absque ullo discursu praecedente vel concomitante vel distractione », abbraccia le più vaste sintesi — omnia comprehendit — (1).

Ora, se G. Bruno si considera non come scienziato, ma come filosofo — ed è il lato più interessante, — si rileva che egli, nel campo delle speculazioni filosofiche, si servì, più che dell'osservazione, dell'esperienza, dell'induzione e della deduzione, dell'intuizione intellettuale.

Come filosofo, educato a valersi degli occhi della mente, anzichè di quelli del corpo, egli era portato piùtosto a speculare, che ad osservare e a sperimentare; e però diceva che la perfezione e lo scopo del nutrimento dell'anima « est lumen contemplationis » (2).

Egli perciò attribuiva molta importanza all'evidenza che deriva dall'intuizione intellettuale, la quale ha tanta ragion d'essere, quanta ne ha l'intuizione sensoriale, e chi ne è privo, si può dire cieco nel significato spiritua-

---

(1) *Sum. ter. met.* — I, IV, p. 32. — Perciò nel *De inf. u. e m.* — I, p. 281 — egli diceva che la verità è « nella mente, in propria e viva forma »; nei dial. *De gli e. f.* — II, p. 345 — diceva che la mente è la facoltà, che « inalza le anime alle cose sublimi, mentre l'imaginazione le abbassa alle cose inferiori; che essa le mantiene nel stato e identità, come l'imaginazione nel moto e diversità; che la mente sempre intende uno, mentre l'imaginazione sempre vassi fingendo varie imagini »; e a pag. 412-414, essa è la facoltà che « aspira al splendor divino, fugge il consorzio de la turba, si ritira dalla comune opinione..... »; cioè è la facoltà che intuisce da sè l'unità assoluta — Dio, la natura, — alla quale l'uomo « può farsi come con indissolubile sacramento congiunto e alligato », estraniandosi dal corpo, cioè dai sensi.

(2) *De L. tr. st.*—III, p. 3.—« Perfectio et finis huius nutrimenti est lumen contemplationis, quo animus noster oculis intelligentiae primum quidem solem primae veritatis, deinde ea, quae circum ipsum sunt, valet intueri. »

le. (1). « Come alcune cose non possono esser evidenti, se non con le mani e il toccare, altre se non con l'udito, altre non, eccetto che con il gusto; altre non, eccetto che con gli occhi: cossì questa materia di cose naturali — *che cosa sia la natura in sè e per sè* — non può essere evidente, se non con l'intelletto » (2).

Egli perciò fece, come vedremo meglio a suo luogo, una classificazione delle facoltà conoscitive:—sensus—apprehensio — phantasia — ratio — intellectus –, a capo delle quali pose la « mens »: la facoltà razionale, che, senza aver bisogno del sussidio dei sensi e dei processi logici discorsivi, coglie immediatamente il vero (3).

Questa è una facoltà, di cui, a suo dire, non tutti sanno valersi, perchè, come gli occhi possono vedere le cose che cadono nella cerchia del campo ottico, ma non possono vedere sè stessi; così i più degli uomini mostrano maggiore capacità nel percepire il mondo esterno, anzichè quello interno, non essendo di tutti sapere riflettere e appercepire col pensiero lo stesso pensiero (4).

Con questa facoltà superorganica, che è una vera

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 202.

(2) *ibid.* — I, p. 202.

(3) *Summa ter. met.* — I, IV, p. 32.— « Sequitur—all'*intellectus*—mens superior intellectu et omni cognitione, quae simplici intuitu absque ullo discursu praecedente vel concomitante vel numero nel distractione omnia comprehendit... »

(4) *De comp. imag. Praef.*—II, III, p. 90. — « Vis interea dicam quare tam pauci sciunt et apprehendunt?.... Quia oculus videt alia, se non videt. At quis est ille oculus, qui ita videt alia ut et se videat? Ille qui in se videt omnia, quique est omnia idem. Illi sublimi ratione similes essemus, si nostrae speciei substantiam cernere possemus; ut noster oculus se ipsum cerneret, mens nostra se complecteretur ipsam. »

appercezione intellettuale, la mente umana si eleva alle sintesi più vaste, perchè « omnia comprehendit », alla concezione unitaria della natura, perchè ne intuisce l'unità sostanziale attraverso la molteplicità fenomenica, e può appercepire sè stessa, come il soggetto conoscente che permane sempre identico, attraverso tutte le mutazioni possibili della nostra coscienza (1).

Di qui i pregi e i difetti delle dottrine filosofiche di G. Bruno, le quali, se da una parte, in maggior numero, si possono dire divinazioni geniali, dall' altra, levato questo spirito di antiveggenza, per cui egli precorse tante scoperte moderne, esse non possono avere un valore veramente scientifico, perchè non furono elaborate con quel rigore, che è richiesto dal metodo adoperato nelle scienze, e per cui, prima di lui, il divino Leonardo, e, dopo di lui, Galilei, volevano che s' interrogasse la natura con la natura stessa, per giudicarla dai suoi effetti.

Per esempio, le sue speculazioni sulla materia non sono trattate col sussidio dell' osservazione, dell' esperienza, dell'induzione o della deduzione, ma sono intuite con la pura mente. E però, se egli arrivò a concepire le *monadi* come centri d'energia, tanto da potersi dire un precursore delle più recenti teorie, architettate

---

(1) *De Comp. imag. Praef.* — II, III. p. 90. — « Haec tota lux magis est praesens, clara et exposita nostrae intelligentiae, quam exsternis lux solis exposita possit esse oculis: haec enim oritur et occidit, neque quoties ad eam convertimur adest, altera vera non minus nobis praesens est quam ipsi nobis, tam praesens est nostrae menti, ut et ipsa sit mens »

Egli, infatti, si valse di questa facoltà superorganica per spiegare i principî fondamentali della sua filosofia trascendentale: cioè l' essenza di Dio, della natura, della forma, della materia, dell'energia, del moto, etc., come sarà dimostrato meglio più avanti.

sulla concezione dinamica della materia, il suo metodo, puramente intuizionale, non ha valore scientifico.

E se nell'astronomia egli sostenne il moto della terra, secondo il sistema copernicano, la dimostrazione, che egli ne diede, è fatta non con le ragioni di Galileo o di Newton, ma con ragioni semplicemente speculative.

Difetto questo del secolo in cui visse, perchè sul finire del '500 e il cominciare del '600, la scienza speculativa, come anche l'arte, era, come notava giustamente il Settembrini, delirante. « E però cadde e morì per risorgere più tardi con Galilei, perchè, se è vero che la scienza è, nello stesso tempo, speculazione con osservazione insieme; quando essa poggia soltanto sopra una di queste due cose, e ributta l'altra, non cammina, ma delira, e, ad ogni leggiero urto, cade. Ora, nell'età di G. Bruno, la scienza era più che mai speculazione pura: e non dico soltanto nelle scuole, dove si credeva più ad Aristotile che agli occhi propri, ma nelle opere stesse dei più grandi e arditi filosofi » (1).

E G. Bruno, come fu il più grande e ardito filosofo del Rinascimento, come fu il divinatore più geniale dell'età nostra, fu anche lo spirito filosofico più delirante.

XIV

Con quali principî G. Bruno ricostruì la scienza e la filosofia della natura.

Dopo avere esaminato quale posto occupi G. Bruno nella storia dei contributi, apportati, durante il secolo XVI, alle dottrine metodologiche e alle loro applicazioni scientifiche e filosofiche, per comprendere come

(1) Settembrini — *Lezioni di letteratura italiana*, 3ª ed. v. III, p. 399 — Napoli, Morano, 1875.

questo pensatore costituì l'ordine delle sue idee, nella metafisica e nella fisica, nella biologia e nella psicologia, nella logica e nella gnoseologia e finalmente nell'etica, è necessario conoscere quali furono i principî fondamentali, che gli servirono di direttiva per ricostruire la scienza e la filosofia della natura.

Quest' esame non è meno interessante di quello fatto nel capitolo precedente, perchè, mentre serve a integrare le conoscenze, che G. Bruno formulò sui mezzi d'indagine, necessari alla ricerca della verità, riesce a spianare la via, che si deve seguire per formarci una conoscenza sistematica e ragionata delle sue teorie scientifiche e filosofiche.

Ebbene, esaminando con un criterio logico questi principî, uno per uno, io comincio dal far notare che G. Bruno, non ostante i suoi *eroici furori* e il suo *amore eroico* per la scoperta della verità, in primo luogo fu un agnostico, come non ci aspetteremmo da un pensatore, che si propose con « la libertà di spirito » di dare fondo all' universo e spiegarne i misteri.

Una dichiarazione siffatta, a prima vista, può far credere che G. Bruno sia caduto in contraddizione con sè stesso, perchè, mentre parlava d'una mente, in cui « la verità si trova in propria e viva forma », e d' un' intuizione intellettuale, che scopre e abbraccia tutte le cose nella più vasta sintesi, dichiarava, poi, che « la natura è misteriosa, e, come Diana, nasconde le sue nudità ai cacciatori », cioè, agli scienziati e ai filosofi: e però « a nessun è dato di sapersi orizzontare in quella deserta selva, che è la natura, e scoprire la via del vero » (1).

---

(1) *De gli e. f.* — II, p. 443.

Ma, come or ora vedremo, non è così, perchè non solo questa professione di fede agnostica non presenta nulla di contraddittorio con le teorie psicologiche, logiche e gnoseologiche, sostenute da lui, in tutte le fasi del suo sviluppo mentale e delle sue concezioni scientifiche e filosofiche, ma anche contiene la giustificazione di quella « libertà di spirito », necessaria ad ogni pensatore, per potere costituire, secondo le sue forze, « la religione della mente ».

Ben è vero, infatti, che egli, valutando la funzione gnoseologica delle attività psichiche, sensoriali e razionali, diceva, come vedemmo, che « la verità, come da un debole principio, è dagli sensi in picciola parte, ma non è nelli sensi »; che « la verità è nell'oggetto sensibile come in uno specchio », perchè con l'osservazione e con l'esperienza, sensoriali, non si possono avere che conoscenze di valore particolare e variabile; ben è vero che, parlando del grado della conoscibilità, diceva che, « come alcune cose non possono esser evidenti, se non coi sensi,... cossì altre non possono essere evidenti, se non con l'intelletto »; ben è vero che, parlando della superiorità della funzione conoscitiva della « mens », rispetto a quella dell' « intellectus » e della « ratio », diceva che l' « animus noster oculis intelligentiae, primum quidem solem primae veritatis, deinde ea quae circum ipsum sunt, valet intueri », perchè, a suo dire, « la verità è nella mente in propria e viva forma »; ma è anche vero che egli non cessò mai dal ripetere, con Platone e coi neoplatonici, che l'uomo, sia che si valga dell'opera delle facoltà sensoriali, sia che adoperi le facoltà intellettuali, si aggira sempre attorno al mondo delle *ombre delle idee*, cioè, attorno alle

apparenze della « verità de le veritadi », che è di per sè stessa non solo ignota, ma, quel che è più, inconoscibile (1).

E però, imitando il linguaggio, se non la dottrina del filosofo greco e di Plotino, diceva, in modo analogo, che le nostre conoscenze sono *umbrae idearum*, « perchè veggiamo non gli effetti veramente e le vere specie de le cose e le sostanze de le idee, ma le ombre, vestigii e simulacri de quelle » (2).

Si potrebbe credere, è vero, che egli chiamasse « ombre delle idee » le conoscenze sensoriali soltanto, in quanto coi sensi non possiamo avere che conoscenze illusorie, « umbratili » direbbe egli, come sempre hanno sostenuto gl' idealisti, a cominciare da Socrate; men-

---

(1) v. *De gli e. f.* — II, p. 443.— Certo, come fu accennato nel capitolo precedente, e, come sarà dimostrato meglio in séguito, G. Bruno, nell' architettare la sua dottrina della conoscenza, si valse spesso della terminologia e delle imagini usate da Platone e dai neoplatonici, specialmente, da Plotino; infatti, anche lui, ricorse all' immagine dell' antro, per farci comprendere che noi conosciamo le ombre delle cose, ma non le cose; anche lui si servì del termine *idee*, per accennare all' essenza delle cose; anche lui disse che le nostre verità sono un riverbero della verità assoluta, impercettibile e inintelligibile etc.

Ma adoperò tutto questo materiale con la più ampia libertà: « Si commodus est Platonicus terminus et intentio commoda : acceptatur. » v. *De U. id.* — II, I, p. 18.

(2) *De gli e. f.* — II, p. 471-2.—Qui, infatti, G. B. ci fa ricordare il mito dell'antro del lib. VII della *Respublica* di Plat., perchè anche lui disse che agli uomini è dato conoscere le *ombre*, ma non la sostanza de le idee, « come color, che son dentro l'antro ed hanno da natività le spalli volte da l' entrata della luce, e la faccia opposta al fondo; dove non vedeno quel che è veramente, ma le ombre de ciò che fuor de l' antro sustanzialmente si trova ». *ibid.* 472.

tre, poi, attribuisse ben altro valore alle conoscenze razionali, perchè con la « mens » l' anima può intuire la verità e comprendere le più vaste sintesi.

Certo, egli, come vedemmo, fece una distinzione radicale tra il senso e la mente, più di quanto non ne avesse fatto tra la « ratio » e l' « intellectus » da una parte e la « mens » dall' altra; ma non per questo si può dire che il suo « credo » agnostico sia venuto meno.

Tutt' altro. Si ricordi, infatti, che secondo lui, la « mens » si differenzia dalle facoltà sensoriali, « in quanto inalza le anime alle cose sublimi », « aspira al splendor divino » e pensa le cose « nel stato e identità », cioè *sub specie aeternitatis*, in opposizioue alla percezione e all' imaginazione, che colgono le cose nella loro moltiplicità e variabilità.

E, se, rispetto alla « ratio » e all' « intellectus », essa occupa il posto più elevato nella gerarchia delle facoltà intellettuali. la differenza, come fu accennato nel capitolo precedente, sta in questo: che nelle prime due lo spirito si vale del processo raziocinativo, mentre nella « mens » si vale della pura intuizione.

Più di questo la « mens » non sa, nè può fare: il che vuol dire che lo spirito umano, quanto è libero dai sensi, e mette in opera l' intuizione intellettuale, può considerare, per finzione, le cose, quasi in sè e per sè, elevando le astrazioni a realtà, senza uscire mai dal campo delle *ombre delle idee*, perchè delle cose, sia che cadano sotto i sensi, sia che siano obbietto della « mens », noi non conosciamo che le imagini, più o meno illusorie. (1)

(1) « Delle cose soprannaturali, cioè delle cose extra, e ultra-sensibili, non si possono avere raggioni, eccetto in quanto riluceno nelle cose naturali, perciocchè non accade ad altro intelletto, che al purgato e superiore, di considerarle in sè ». *L'asino cill.*-II, p. 278.

Perciò egli distingueva « due specie di Sofie o di Verità ».

« L'una è quella superiore, sopraceleste e oltremondana ». Questa « è invisibile e infigurabile ed incomprensibile sopra tutto, in tutto e infra tutto; » (1) « la quale, come non è chi alcunamente la possa toccare, cossì non si trova qua basso chi la possa perfettamente comprendere ». ...« E perciò da fuori non si vede, se non in ombra, similitudine, specchio ed in superficie e maniera di faccia. » (2)

« L'altra — Sofia o Verità — è la consecutiva, mondana ed inferiore; e non è verità istessa, ma è verace e partecipe della Verità..... Non è Sofia per essenza, ma per partecipazione,... non ha essere per sè, ma per altro. Perchè non è l'uno, non è l'ente, il vero: ma de l'uno, de l'ente, del vero; per l'uno, per l'ente, per il vero; nell'uno, nell' ente, nel vero; da l' uno, da l' ente, dal vero » (3).

Questa Sofia o Verità « è figurata in cielo, illustrata nell' ingegni, communicata per le paroli, digerita per l'arti, repolita per le discussioni, delineata per le scritture » (4). Si può dire adunque di tutte le sue speculazioni quello che egli stesso disse nel « trattar la

---

(1) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 79; *De gli e. f.* — II, 443.

(2) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 80.

(3) *ibid.* — II. p. 79.

(4) *ibid.* — II, p. 79.—Del resto questa distinzione tra la verità conoscibile e inconoscibile non fu dimenticata mai da G. Bruno, in tutte le fasi del suo sviluppo mentale. È un fatto che nella *Cabala del c. p.* — II, p. 343, disse; « A la verità nulla cosa è più prossima e cognata, che la scienza; la quale si deve distinguere,

(*segue*)

moral filosofia », che, cioè, in esse egli non abbia fatto altro che « imbozzar certi occolti e confusi delinea-

---

(*cont.*)
come è distinta in sè, in due maniere; cioè in superiore ed inferiore. La prima è sopra la creata verità, ed è l'istessa verità increata, ed è causa del tutto, atteso che per essa le cose vere sono vere, e tutto quel che è, è veramente quel tanto che è.

« La seconda è verità inferiore, la quale nè fa le cose vere, nè è le cose vere; ed apprende quelle, non in verità, ma in ispecie e similitudine; perchè nella mente nostra, dove è la scienza dell'oro, non si trova l'oro in verità, ma solamente in ispecie e similitudine. Si che è una sorte di verità, la quale è causa delle cose, e si trova sopra tutte le cose; un'altra sorte, che si trova nelle cose ed è delle cose; ed è un'altra terza ed ultima, la quale è dopo le cose e dalle çose. La prima ha nome di causa, la seconda ha nome di cosa, la terza ha nome di cognizione. »

E nella *Summa ter. met.* — I, IV, p. 15, — disse che « veritas est duplex: primo absoluta, quae convertitur cum entitate, bonitate unitate, quae neque contracta est neque contrahibilis; secundo contrahibilis, nempe ipsa essentia, qua aliquid verum dicitur, et cuius privatione aliquid dicitur falsum, et negatione non verum. »

E nell' *Or. Val.* — I, I, p. 13-14 —, parafrasando il libro di Job, disse: « Sapientia ubi invenitur, quis est locus intelligentiae? Nescit homo precium eius..... Abyssus dicit, non est in me; mare loquitur, non est mecum. Abscondita est ab oculis omnium viventium... Deus solus intelligit vias eius... »

Del resto, l'agnosticismo è un carattere della filosofia del Rinascimento, « perchè, essendosi essa affrancata dalla teologia, dopo esser passata attraverso la teosofia ficiniana, e temendo di ricascarvi, non volle più oltrepassare i limiti della natura. Tutto il pregio stava allora nel coltivare la medicina e la filosofia naturale: la metafisica era caduta in discredito. — v. F. Fiorentino: in *B. Telesio*, v. I, p. 210, Fir. 1872. — Perciò Cardano dichiarava di non poter conoscere: 1° Dio: « Quaeris, qui ergo sit Deus? Si scirem, Deus essem. » — *De Subtilitate*, lib. XXI, p. 671, Lugd. 1613— ; 2° l'infinito, non essendoci proporzione di sorta tra esso

(*segue*)

menti ed ombre, come gli pittori », (1) di quella realtà assoluta — Vero, Buono e Bello in sè e per sè —, che nè l'arte, nè la scienza, nè la filosofia possono conoscere giammai.

Come si vede, se G. Bruno fu un agnostico, non fu nè uno scettico, perchè non accettò alcun dubbio sistematico, nè un fenomenista, perchè, oltre i limiti del mondo sensibile e intelligibile, oltre il dominio della verità, o sofia, umane, accessibili ai nostri sensi e alla nostra mente, e perciò relative, ne ammise un'altra assoluta, « come cosa inaccessibile, come oggetto inobiettabile, non sol che incomprensibile » (2).

Egli piuttosto fu uno spirito critico, che, pur essendo portato dal suo genio speculativo a creare una filosofia trascendentale, riconosceva che l'uomo, così com'è costituito, non può apprendere in sè e per sè nè la causa efficiente, nè il principio primo (3), nè Dio (4), nè l'in-

---

(*cont.*)
e la nostra mente finita: « Quidquid a finito comprehenditur, finitum est, nam comprehensio proportione quadam fit: infiniti autem ad finitum nulla est proportio — v. *Tractatus de arcanis aeternitatis*, c. IV, t. IX. — E agnostici furono Pomponazzi, Telesio e Campanella.

(1) *Spaccio d. b. t.* — 11, p. 7.

(2) *De gli e. f.* — II, p. 443.

(3) *De l. c. p. e u.* — I, p. 168 — « Credete per questo, che chi conosce le cose causate e principiate, conosca la causa e principio? — Teof — : Non facilmente, la causa e principio prossimo; difficilissimamente, anco in vestigio, la causa e principio primo. »

(4) *De l. c. p. e u.* — I, p. 170. — « Della divina sustanza, sì per essere infinita, sì per essere lontanissima da quelli effetti, che sono l'ultimo termine del corso della nostra discorsiva facultade, non possiamo conoscere nulla, se non per modo di vestigio ».

finitamente grande, cioè, l'universo infinito, (1), nè l'infinitamente piccolo, cioè « *il minimum, la monas, l'unitas, l'atomus* », (2) nè il moto (3) etc.; il che, egli giustamente notava, « procede dalla improporzionalità delli mezzi de nostra cognizione al cognoscibile » (4).

Qui G. Bruno si trovò d'accordo con tutti gli agnostici dell'età sua e specialmente con Leonardo (5) e con Galilei (6), i quali riconoscendo che i nostri sensi e la nostra mente sono limitati nella loro funzione conoscitiva, ammisero un inconoscibile, che resta fuori del dominio di ogni ricerca scientifica e filosofica.

---

(1) *De gli e. f.* — II, p. 341. — « La nostra potenza intellettiva non può apprendere l' infinito, se non in discorso, o in certa maniera de discorso... » V. anche p. 471.

(2) *De tripl. min. et. mens.* — I, III, p. 169. « Minimum naturae seu reale, ut mire intra sensibile minimum contractum sit, non est ullius artis definire ».

(3) *C. Acrot.* — I, I, p. 114.

(4) *De gli e. f.* — II, p. 471.

(5) Leonardo, parlando della natura dell'anima, per lui inconoscibile, con una certa ironia, diceva: « il resto lascio alla mente dei frati, padri dei popoli, li quali per ispirazione sanno tutti li segreti »! v. — *Leonardo da Vinci, conf. fior.* p. 152, *ed. cit.* In realtà, poi, egli considerava Dio, l'anima e la vita, come « improvabili » — *ibid.* p. 184, 215.

(6) Galilei fu agnostico per eccellenza, perchè, da quello scienziato che era, raccomandò di studiare soltanto i fenomeni della natura. Egli considerò inconoscibile l'infinitamente piccolo e l'infininitamente grande: v. — *Op. ed. naz.* VIII, p. 73 — « ma ricordiamo che siamo tra gl' infiniti e gl' indivisibili: quelli incomprensibili dal nostro intelletto, finito, per la loro grandezza, questi per la loro piccolezza ». *Ibid.* — p. 76: « l'infinito è per sè incomprensibile, come anche gl' indivisibili ».

Se non che, diversamente da questi due grandi pensatori, che rinunziarono o disprezzarono la ricerca filosofica, come infeconda di verità positive, e diversamente da Telesio, che si propose di spiegare la natura *iuxta propria principia,* cioè, senza ricorrere ad ipotesi metafisiche, G. Bruno riconobbe che, non ostante questa limitazione delle nostre facoltà conoscitive e quest' impossibilità di conoscere il mondo extra - e ultra - sensibile, l' uomo è portato dalla sua stessa natura spirituale a trascendere questi confini e a spiegare gli enigmi dell' universo.

Perciò al suo interlocutore, che gli opponeva che era inutile, anzi pericoloso, « parlare di sì alta materia, perchè non solo qualsivoglia legge o teologia, ma ancora tutte riformate filosofie conchiudono esser cosa da profano e turbulento spirto il voler precipitarsi a dimandar raggione e voler definire circa quelle cose che son sopra la sfera de la nostra intelligenza » (1), egli fece vedere che « non tanto son degni di riprensione costoro, quanto son degnissimi di lode quelli che si forzano alla cognizione di questo mondo intelligibile », cioè della causa efficiente e dei principî primi (2).

Così è che, sotto questo riguardo, egli si può dire un precursore di Kant, perchè, pur ammettendo che le nostre conoscenze sono relative e si riferiscono alla verità « in ombra, in specchio, in vestigio »; pur, insomma, riconoscendo che l' obbietto della scienza non può essere che il mondo fenomenico, di là dal quale vi è l' inconoscibile, ammise che l'uomo è un animale metafisico,

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 170.
(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 171.

perchè tende a sorpassare i limiti del conoscibile, e che la metafisica è un'esigenza della ragione, a cui l'uomo non può, nè sa rinunziare. (1)

Di qui egli postulava: 1. il bisogno della tolleranza filosofica, perchè, non essendoci alcuno che si possa dire sapiente, sarebbe un assurdo proclamare e imporre come verità assoluta un ordine d'idee religiose o filosofiche, le quali non possono essere che opinative; 2.° la ragion d'essere del diritto della « libertà di spirito », perchè, essendo la mente umana portata a valicare i limiti del mondo sensibile, il solo conosciuto scientificamente da noi, ognuno deve essere lasciato libero d'interpretare, come meglio può e crede, quel mondo extra - e ultra - sensibile, che, pur non essendo conoscibile, è obbietto delle nostre ricerche metafisiche, la cui esigenza non deve subire nè regole, nè restrizioni; 3.° e, finalmente, la giustificazione di tutte le credenze, di tutte le scuole filosofiche, e perciò di tutte le ipotesi, teorie e dottrine, escogitate per tentare la soluzione degli enigmi dell'universo (2).

(1) *Critique de le raison pure* — p. 54 — Paris. 1905.

(2) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 80. — « Io t' intendo, Sofia: e comprendo che tu sei quella che in varii modi contempli, comprendi ed applichi questa veritate, e gli effetti di quella superna influenza de l'esser tuo, alla quale per varii gradi e scale diverse tutti aspirano, tentano, studiano e si forzano salendo pervenire...; alla quale — veritade —, « come non è chi alcunamente la possa toccare... » o vedere « se non in ombra, similitudine, specchio ed in superficie e maniera di faccia..., Sofia vi conduce sette diverse, de le quali altre admirando, altre parabolando, altre inquirendo, altre opinando, altre iudicando e determinando; altre per sufficienza di natural magia, altre per superstizi sa divinazione, altre per modo di affirmazione, altre per via di divisione, altre per via de definizione, altre per via di demostrazione; altre per principii acquisiti, altre per principii divini, aspirano.

Come si è visto, il principio gnoseologico, per cui il sapere umano è limitato, fu nel pensiero di G. Bruno d'una fecondità eccezionale, perchè, senza fargli negare la ragion d'essere delle ricerche metafisiche, che spingono gli uomini a sorpassare i limiti d'ogni esperienza possibile, lo misero in grado di dichiarare che l'agnosticismo, sanamente inteso, è la sorgente di quella « ignorantia » che il Cusano chiamava « docta », perchè c' insegna ad essere spiriti critici, liberi da qualsiasi dogmatismo, e a riconoscere che, se, per natura, più o meno, tutti nasciamo con la tendenza ad essere filosofi, cioè, amici della sapienza, e desiderosi di apprendere, nessuno potrà diventare sapiente, in senso assoluto, perchè nessuno potrà conoscere la verità in sè e per sè (1).

Ma, oltre a questo principio gnoseologico, che, come vedremo, ha un' importanza assai grande per valutare le sue teorie filosofiche, egli nè adoperò un altro, di natura logico, per sostenere che il sapere umano, essendo limitato, non può essere che approssimativo.

In vero, dato il principio che vi sono due Sofie, cioè, due verità, una inconoscibile e l'altra conoscibile, e che quest'ultima è come un'ombra della prima, è naturale che il sapere umano, scientifico o filosofico, debba avere

---

(1) Quando G. Bruno comprese il valore di questa teoria agnostica, e da dogmatico diventò spirito critico, e trovò nella filosofia adogmatica il mezzo per liberare l'anima dai pregiudizi tradizionali, disse di sè; « Ora, dopo ch' ho più visto e considerato, e con più maturo discorso debbo posser far giudizio de le cose..., io, piuttosto mosso da una suspizione, promosso dalla dottrina all' ignoranza, molto son contento d' essere in corso in un medico tale, — la filosofia critica —, il quale è stimato sufficiente da tutti di liberarmi da tal manìa ». — *De l' inf. u e m.* — I, p. 388.

un valore semplicemente relativo; perchè, sia che si consideri « dal punto di vista » soggettivo, sia da quello oggettivo, esso non può avere mai valore assoluto, non potendo esserci un' equazione assolutamente perfetta tra le nostre idee — che sono *umbrae idearum,* cioè, ombre della sostanza delle cose — e le stesse cose, che nella loro essenza sono inconoscibili.

Di modo che, la scienza e la fisolofia, che si aggirano fra i limiti della verità conoscibile, — veritas contrahibilis — sono sempre approssimative, in quanto le ipotesi, le teorie, le dottrine, le concezioni dei primi principî, dell' origine, della sostanza delle cose, delle leggi che le governano, delle cause che le determinano, del fine cui sono rivolte, hanno valore per noi, cioè per i nostri sensi e per la nostra mente; ma tanto quelli, quanto questa, sono incapaci di scoprire la verità in sè e per sè, cioè di conoscere la realtà assoluta.

E però anche i nostri calcoli matematici applicati alla soluzione dei problemi metafisici, cosmici, astronomici, fisici, biologici, fisiologici, etici, e così via, hanno valore approssimativo (1).

---

(1) *Summa ter. met* — I, IV, p. 15. — Della « veritas contrahibilis », cioè, relativa, G. Bruno distinse: 1° quella che si può acquistare « *simpliciter*... quia verum est ipsum quod apparet ut obiectum sensus, vel primae operationis intellectus »; 2° quella che si può acquistare « *complexe*, ut verum dicitur aliquid, quod est sub affirmatione et negatione »; 3° quella che si può acquistare *discursive*, cioè, col ragionamento », ut vera dicitur scientia et demonstratio ».

A queste specie, bisogna aggiungere la verità che si acquista per mezzo della pura « *mens* », cioè, con l' intuizione intellettuale; ma anche questa, come fu accennato, è verità relativa, o, meglio, approssimativa.

Dove G. Bruno applicò maggiormente questo principio, fu nella teoria delle classificazioni, in cui sostenne che esse, anche quando non siano del tutto arbitrarie, sono sempre approssimative, perchè « *noi dividiamo con la raggione quello che è indiviso secondo la natura e la verità* » (1).

Questo principio ha un valore logico in sommo grado, perchè c'insegna che le nostre definizioni e divisioni sono verbali, e che le nostre classificazioni sono, più o meno, convenzionali, in quanto, fatte per bisogni scientifici o didattici, non rispondono alla realtà delle cose; il che non deve essere perduto di vista nè dallo scienziato, nè dal filosofo, se non si vuole incorrere nell'errore di credere che l'ordine delle cose sia regolato dall' ordine delle idee, e però, alla dipendenza di esse.

Ora, se si consideri che le nostre scienze, non solo di osservazione e d' esperimento, ma anche quelle che si dicono esatte, non possono fare a meno delle definizioni, delle divisioni e delle classificazioni, e che queste sono più o meno arbitrarie, e perciò approssimative, si può comprendere quale e quanto valore abbia il principio sopracennato, perchè ci ammonisce che, nel for-

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 185 — Veramente questo principio G. Bruno lo citò, non nel senso generale, con cui è stato considerato da me in questo lavoro, ma come un difetto del metodo di « Aristotile, il quale mai si stanca di dividere con la raggione..... ». Però, se si pensi che la filosofia aristotelica dominò tutto il pensiero medievale e quello del Rinascimento, — la teologia, la scolastica e la peripatetica — si comprende che G. Bruno, nel criticare il filosofo greco, intese criticare tutti i seguaci di costui. Tanto vero, che, come vedremo più avanti, si valse di questo principio logico, ma artificioso, per combattere il dualismo e sostenere il monismo.

mulare una teoria o una dottrina, e nel costituire una scienza, bisogna star guardinghi per non iscambiare il soggettivo con l'oggettivo, affinchè non si creda che la natura delle cose sia proprio così come noi la pensiamo con la nostra mente.

Ma questo principio è più fecondo ancora nella metafisica, perchè, essendo le nostre conoscenze intellettuali un prodotto della mente, che se le forma, in forza dell'esigenza della sua stessa natura, secondo la sua capacità speculativa, spesso, più con la logica dei sentimenti e dell' immaginazione, anzichè con quella della pura ragione, o razionatrice, noi, senza accorgercene, siamo portati a credere che l'ordine e la connessione delle cose sia come l'ordine e la connessione delle nostre conoscenze.

Si applichi, dopo questo avvertimento, il principio di G. Bruno, che, cioè, « noi dividiamo con la raggione, quello che è indiviso secondo la natura e la verità », e subito ci sarà dato comprendere perchè costui considerasse come arbitraria e soggettiva la separazione, che, ancora ai suoi tempi, si faceva, nella metafisica tra la forma e la materia; nella teologia, tra Dio e la natura; nell'astronomia, tra il cielo e la terra; nella biologia, tra l'inorganico e l'organico, tra il vegetale e l'animale, tra l'animale e l'uomo; nella psicologia, tra l'anima e il corpo, tra il senso e l'intelletto; nella logica tra l'ignoranza e la scienza; nella gnoseologia, tra il pensiero e la cosa pensata, tra il soggetto e l'oggetto; e nell'etica, finalmente, tra le cause meccaniche e le cause finali, tra il principio di necessità e quello di libertà della volontà.

Se le nostre conoscenze sono approssimative e le clas-

sificazioni artificiali, in quanto rispondono più a particolari bisogni della nostra mente, che a differenze sostanziali delle cose, queste differenze, dovette pensare G. Bruno, devono essere apparenti; e però i contrari devono tendere ad elidersi nell' unità, e l' unità, in senso opposto, a dividersi in una molteplicità indefinita di elementi, i quali, a misura che si esplicano, si allontanano dal principio primo, donde derivano, e si fanno sempre più antitetici e contradittori; salvo ad involversi e a ritornare di bel nuovo al punto di partenza

Di qui la grande importanza che « la raggione della coincidenza dei contrarii » (1) ha nella filosofia di G. Bruno, perchè, in tanto questa ha per capisaldi da una parte l' immanenza della natura generante, — l' uno — e dall' altra il divenire della natura generata, la molteplicità dei fenomeni sensibili (2), in quanto quella c'insegna che « il principio, il mezzo ed il fine, il nascimento, l' aumento e la perfezione di quanto veggiamo, è da contrarii, per contrarii, ne' contrarii, ai contrarii; e dov' è la contrarietade, è la azione e reazione, è il moto, è la diversità, è la moltitudine, è l' ordine, son gli gradi, è la successione, è la vicissitudine ». (3)

Certo, questa « raggione della coincidenza dei contrarii » che, come vedremo, servirà a spiegare le dottrine monistiche di G. Bruno, non è una scoperta originale di questo filosofo. Ben altro. Egli stesso ne riconosceva come precursori Parmenide ed Eraclito (4) e

(1) *Spaccio d. b. t.* — II., p. 22.
(2) *De gli e. f.* — II, p. 443.
(3) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 22-3.
(4) *De l. c. p. e u.* — I, p. 247.

sopratutto il Cusano, per il quale professò la più grande ammirazione, perchè, a suo dire, comunque costui si consideri « fisica - matematica - e moralmente...., vedesi che non ha trovato poco questo filosofo, che è dovenuto a la ragione della coincidenza dei contrarii ». (1)

E se egli attribuì tanta importanza a questa « raggione », fu perchè credette che, mediante essa, si potesse provare: 1. che nella natura delle cose non v'è alcun *hiatus* o separazione, tanto vero che le differenze percettibili si possono ridurre, per opera di essa, a differenze impercettibili; 2. chè, non ostante la limitazione e l'approssimazione del nostro sapere, che ci impedisce, nel campo dei fatti, di fare scomparire ogni possibile differenza e ogni reale distacco fra cosa e cosa, pei nostri sensi sempre contradditorie, si può pensare che la natura costituisca un' immensa, infinita, immensurabile unità, dove i contrari devono assolutamente coincidere.

Ebbene, per G. Bruno « è profonda magia, — cioè, filosofia suprema — saper trar il contrario, dopo avere trovato il punto de l'unione » (2); e, si capisce, non è meno alta filosofia saper ridurre la molteplicità all'unità, la contrarietà all'identità, e scoprire che, di sotto all'eterno divenire delle cose sensibili e fenomeniche, perdura la realtà immanente, la *substantia rerum,* che è sempre quella che è: l'assoluta unità e identità.

Il difficile consiste, anzitutto, nel sapere come si debba procedere « per far concordare i contrarii in uno »

---

(1) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 22.
(2) *De l. c. p. e. u.* — I, p. 55-6.

e di quali mezzi si debba far uso per provare che i molteplici contrari si possano ridurre all' unità, e, viceversa, l' unità alla molteplicità; e, in secondo luogo, che cosa sia questa « unità », in cui i contrari coincidono; altrimenti non si sa come costituire la filosofia del monismo cosmico nella maniera più integrale e comprensiva.

Queste difficoltà G. Bruno le previde e le misurò, e però sentì la più profonda ammirazione per quei filosofi, che avevano tentato di costituire la filosofia della concezione unitaria della natura, come furono Parmenide, Eraclito e il Cusano, conscio che « non è imbecille prattico quel mago che la sa cercare, — *la raggione* — dov' ella consiste ». (1)

Ebbene, quello che non avevano tentato gli altri prima di lui, o che non avevano saputo fare con maestria, volle farlo lui; e però si propose di cercare un metodo, che mostrasse la fecondità scientifica e filosofica dell' applicazione della « raggione della coincidenza dei contrarii » e determinasse in che essa consista.

Da principio, nel fare questa ricerca, si dovette trovare incerto, direi, anzi, ostacolato dalle sue stesse concezioni filosofiche e scientifiche; perchè, per fare o cercar di fare coincidere i contrari nell'unità, bisognava trovare una comune misura, che si potesse applicare a tutte le cose, anche le più disparate.

Ora, per un certo tempo, la possibilità di una scoperta di tale fatta gli sembrò inconcepibile, direi, anzi, assurda; perchè, in questo nostro mondo sensibile, dove tutto fluisce e si trasforma, 1. non vi possono essere

(1) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 22.

due cose eguali assolutamente in tutto (1); 2. nè misuratori pari a sè stessi in tempi diversi; 3. nè figure geometriche costanti; 4. nè strumenti di misurazione esatti, perchè, da un momento all'altro, non c'è cosa in natura che non si alteri (2).

E portò a tal punto questa sua negazione, che fin anco nei numeri — sebbene per tutti gli uomini servano a misurare tutte le cose — non riconobbe la possibilità di potere scoprire quella comune misura, di cui aveva bisogno, per ispiegare come i contrari possano coincidere e il molteplice possa ridursi all'unità, perchè essi non hanno valore universale! (3).

---

(1) *De tripl. m. et m.* — I, III, p. 203.
.... Non sunt duo pondera, longa,
Voces armoniae, numeri exaequata per omne;
Motus nec duo sunt, motus partesve per omne
Aequales.

(2) *Ibid.* — pag. 201.
Non manus aut sensus bis partes accipit aequas,
Non hominem invenies bis pensum ponderis esse
Unius.....

Ibid. — pag. 202.
Non illique parem rectam ducere licebit
Rursum, nec rursum ex toto contingere eandem,
Nam rerum numerus alios momenta reportant
Singula, quae celeri nulla virtute coirent;
Organa quî poterit reputare exacta dedisse
Heic, ubi nec fluxus eadem est dimensio, ut inde
Terminus a reliquo aeque absistat vel semel unus?

(3) *De tripl. m. et m.* — I. III. p. 203. v. 66 e seg.
Nec quia sunt minus et maius perspecta, putabis
Propterea medium fieri intra aequale repertum.
Nam quamvis sola numeri extent simplicitate
Perspectanda, nec est numeri species speciei
Aequalis, quia sit numerus maiorque minorque.

E fu per questo che criticò la dottrina dei Pitagorici, i quali, come si sa, credettero di avere trovato nei numeri la comune misura delle cose, attribuendo ad essi un valore universale, tanto da potere servire alla rappresentazione di tutte le cose, per quanto disparate fossero o sembrassero: minerali, vegetali, animali, uomini, relazioni fisiche o morali (1).

Il che ci fa pensare quanto ancora G. Bruno fosse lontano dal comprendere l'efficacia del principio pitagorico che cioè il numero è la misura di tutte le cose (2); che, mediante questa comune misura, applicata alla valutazione dei fenomeni della natura, nelle nostre conoscenze entra l'esattezza; e che le scienze hanno acquistato un valore indiscutibile dal momento che, grazie

---

(1) *ibid.* — p. 72. — « Et plane insensatissimi capitis est putare ita naturam numerorum habere differentias sicut et nos.. . Deos item, daemones et quaecumque rationalia eadem discursus serie de obiectorum numeris atque mensuris definire, vel sub eisdem iustitiaé et iniustitiae, aequitatis et iniquitatis conditionibus militare, pectoris nimirum sine capite est asserere. Sapientibus enim illud certissimum esse debet, quod tum numeri tum numerandi rationes ita sunt diversi, sicut et numerantium digiti, capita et intentionum non est eadem ».

(2) Però non nascondo che ancora oggi è grande questione se i Pitagorici si servissero dei numeri per sostenere che le cose sieno ad imitazione di essi — *μιμήσει τὰ ὄντα εἶναι τῶν ἀριθμῶν* — *Arist. Metaphys.* I. b. 987, 6. 10 —, quasi i numeri fossero simboli delle cose; ovvero per sostenere che i numeri sieno l'essenza delle cose: *τὸν ἀριθμὸν εἶναι τὰ ὄντα ; ἐκ τῶν ἀριθμῶν (φασίν) εἶναι συγκείμενα* — *Arist. Metaphys.* — XIII, b. 1080, 6. 16.

G. Bruno stesso non fu decisivo nelle sue interpretazioni, perchè ora disse: « prima Pythagorae rerum principia sunt monas atque numeri — *De tripl. m. et m.* — I. III, p, 173 —; ora che sono: « medium intra aequale repertum » — *ibid.* p. 203.

all' introduzione del calcolo matematico, l'universo come disse divinamente Galilei, è un gran libro, scritto in triangoli, circoli e in altre figure geometriche, e che il suo linguaggio, perciò, è matematico.

Ma più tardi riconobbe la possibilità di scoprire questa comune misura, perche credette di avere trovato un metodo, col quale i contrari si possono portare a tal punto che le loro differenze per noi non sono più valutabili, talmente sono impercettibili (1).

Ed essa, da prima, gli fu suggerita dalla geometria, perchè, studiando i rapporti che passano tra le figure poligonali e i circoli iscritti e circoscritti ad esse, vide che il circolo, verso cui tendono i poligoni, col crescere il numero dei lati e degli angoli, si può prendere come *misura de le misure* (2).

Però, egli dimenticò di far notare che, in tanto il circolo si può considerare come un poligono, costituito di lati infiniti, in quanto si possa fare uso del metodo di approssimazione; fuori del quale il circolo, anche quando sia fatto crescere o decrescere smisuratamente, non cesserà d'essere circolo; di modo che il dire che esso possa essere preso come « misura de le misure » di tutte le figure poligonali, ha un valore relativo, o meglio approssimativo.

E se è così, bisogna tenere presente questa considerazione, se non si vuole scambiare l'approssimazione

---

(1) *De trip. m. et. m.* — I, III, p. 266.
Ut licet in primum minimum descendere partem
Communis quoque mensurae tibi comperiendae
Propositis cunctis certa est largita facultas.

(2) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 162.

con l' identificazione; il che successe a G. Bruno, il quale, come vedremo più avanti, credette di avere trovato « la raggione *assoluta* de la coincidenza dei contrarii », per mezzo della matematica, quando, invece, egli non aveva trovato che una ragione approssimativa.

Più tardi, poi, generalizzò ancora più « la misura de le misure », e credette di trovarla non solo nella geometria — circolo —, ma anche nell'aritmetica — unità — e, facendo un vero cambiamento di fronte, a proposito della funzione del calcolo matematico, introdusse la teoria dei « minimi » e dei « massimi », per ispiegare che « la coincidenza dei contrarii » si avvera in modo assoluto nell'infinitamente piccolo e grande. Che egli vi sia riuscito, anche con questa nuova concezione « della comune misura », io non lo credo; perchè, non ostante che egli abbia avuto qualche divinazione geniale della natura e della funzione dell' infinito e degli infinitesimi, tanto da essere considerato dai matematici moderni come uno dei precursori della scoperta del calcolo infinitesimale, (1) tuttavia egli, nel servirsi dei « minimi » e dei « massimi », non andò oltre il calcolo di approssimazione; tanto vero che, come vedremo, dimostrò soltanto che tanto gli uni, quanto gli altri, c' insegnano che, per mezzo di progressioni e di regressioni impercettibili, i contrari finiscono « col concordare in uno », facendo così scomparire pei nostri sensi tutte le differenze percettibili.

Il che derivò dal fatto che egli intuì la fecondità

(1) G. Vivanti — *Il concetto dell' infinitesimo e le sue applicazioni alla matematica.* — Mantova, 1894.

scientifica e filosofica della funzione dei « minimi » e dei « massimi », mentre non ebbe una conoscenza adeguata della loro natura; vale a dire, che egli seppe valutare l'utilità del calcolo infinitesimale e la possibilità delle sue applicazioni alla soluzione dei diversi problemi metafisici e fisici, ma non riuscì a determinare con esattezza la concezione degli infinitamente piccoli.

Perciò, con le « vedute » d'un pensatore moderno, egli diceva bene che « chi vuol sapere i massimi secreti di natura, riguardi e contempli circa gli minimi e massimi degli contrarii e oppositi » (1).

Levàti questi minimi, egli non vedeva più nulla di intelligibile nella geometria e nella filosofia, (2) perchè gli mancava il modo di spiegare qualsiasi problema o quistione; anzi, quando non si conosce la funzione di essi, non si può essere nè geometri, nè filosofi, ma ignari di geometria e di filosofia, cioè *geametrae e philasophi.* (3)

E però chi non comprende il valore della funzione dei minimi, per G. Bruno non può essere geometra, nel senso vero della parola; perchè egli potrà avere conoscenze empiriche, ma ignorerà che le dimensioni spaziali, su cui lavora la geometria, sono quasi flussioni del punto: il « minimum », generatore di tutte le

---

(1) *De l. c. p. e. u.* — I, p. 255.

(2) *Art. adv. math.* — I, III, p. 23. Praeter minimum et individuum, seu atomum et punctum, nihil esse vero intelligo.

(3) ibid. pag. 21: « Ignorantia minimi facit geometras huius saeculi esse geametras et philosophos philasophos ».

grandezze e per cui tutte le differenze gradatamente scompaiono. (1)

Lo stesso si può dire dell' aritmetica; dove, se non si tiene conto della funzione della *monas,* che, per G. Bruno, è il « minimum » della serie numerica, non si potrà comprendere come l' uno, che non è numero, generi il numero.

Data l' unità, è data anche la possibilità del numero, che si può dire un' accidentalità di questo, di cui è la sostanza. (2)

Di modo che, levata l' unità o la monade, è levata anche la possibilità dell' esistenza della serie numerica. (3)

Ma non così si può dire della concezione che egli si fece dei « minimi », la quale, sebbene si ricolleghi alle dottrine atomistiche di Leucippo, di Democrito, d' Epicuro e di Lucrezio, tuttavia ha un' impronta tutta propria.

Questi « minimi » sono denominati diversamente; e le denominazioni, anche quando non risalgano a periodi diversi dello sviluppo filosofico di G. Bruno, hanno presso a poco, lo stesso valore logico.

Alle volte sono detti « individuum », perchè, come

---

(1) *Art. adv. math.* — I. III, p. 21. « Si minimum certa ratione non cognoscatur, quantum nullum cognoscatur oportet ».

(2) *De tripl. m. et m.* — I, III p. 140. « Numerus est accidens monadis, et monas est essentia numeri ».

(3) *De tripl. m. et m.* — I, III, p. 139. « Esto nulla monas, numerorum non erit ullus »; — *ibid.* p. 140 « aufer undique monadem, usquam erit numerus, nihil erit numerabile, nullus numerator ».

vedremo, per G. Bruno, la divisibilità all' infinito è inconcepibile (1).

Altre volte, « athomus », perchè, come dice la parola, gli atomi sono indivisibili; (2) come la « monas », l' « unitas », essendo anch'essi le sostanze delle cose composte.

Altre volte, « monas » (3), perchè, non ammettendo la divisibilità all' infinito, i « minimi » infinitesimali, sono le unità primordiali delle cose e dei numeri.

---

(1) *Art. ad. math.* — I, III, p. 15: — Vera sphaera non est sensibilis... magis quam individuum; *ibid.* p. 59 — Circulus verus non magis potest esse sensibilis, quam simpliciter individuum.

(2) *De tripl. m. et m.* — I, III, p. 138: « sic compositio accidit atomo, et atomus est essentia compositi » — *ibid.* p. 140.

Si noti che l'atomo, di cui parla G. Bruno, è ben diverso dall'atomo concepito da Leucippo, Democrito, Epicuro e Lucrezio.

Nei solidi è il « minimum solidum » — *Art. adv. math.* — I, III, p. 22; la « minima sphaera », — *ibid.* p. 22; il « minimum corpus » *De tripl. m. et. m.* — I. III, p. 140 173 —; il « minimum longum latum atque profundum corporis » — *De trip. m. et m. ibid.* p. 285. — Il che vuol dire che è materiale, come parte o elemento constitutivo delle cose; e però è ai corpi quello che le lettere o gli accenti alle parole, o quello che il tratto o il punto alle lettere stesse. — *De tripl. min. et mens* — I, III, p. 139.

Ma, se si pensi che è equivalente alla « monas » e all' « unitas », e che queste sono la sostanza delle cose e che in questa sostanza « la materia è talmente materia che non è materia, e la forma talmente forma che non è forma » — *De l. c. p. e u.* — I, p. 240, bisogna che l' atomo sia anche centro d' energia, in cui coincidono la materia e lo spirito, il fisico e lo spirituale..., i contrari nell'uno.

(3) *De tripl. m. et men.* — I, III, p. 138-140, *passim.* — « Omnium procedentium primum unum principium... Unum ominium consistentium elementum... Monas una omnis numeri substantia » — *De m. n. et f.* — I, II, p. 346.

Altre volte, « unitas », per la ragioni suesposte; (1) Più comunemente sono detti « minimum », (2) perchè non si può procedere più oltre da questi elementi infinitesimali, che sono la sostanza delle cose, levata la quale non resta più nulla. (3)

Questo « minimum » perciò, che è detto « individuum, atomus, monas, unitas », che è materia e spirito (4) ad un tempo, è la «substantia» e l' «essentia» della natura delle cose, perchè, mentre costituisce i «massimi», che sono soggetti nella loro composizione ai mutamenti dell'eterno divenire, non si trasforma mai. (5)

Esso perciò è l'unità assoluta, in cui i contrarî coincidono, le differenze si elidono, la molteplicità si ricostituisce a unità, e la varietà ridiventa identità assoluta. (6)

Logicamente, per sostenere questo monismo cosmico

---

(1) *Art. adv. math.* — I. III, p. 22. « Sicut unitas est substantia numeri et essentia omnis, ita et minimum tum geometricae tum physicae quantitatis ».

(2) *ibid.* — p. 138. — « Minimum substantia rerum ».

(3) *ibid.*—p. 140.—« Tolle undique minimum, ubique nihil erit ».

(4) *De tripl. m. et m.* — I, III. p. 138.

.... Minimum substantia rerum est;
.... totusque hinc undique fusus
Spiritus, in nulla consistens mole, suisque
Omnia constituens signis, essentia tota,
Si res inspicias, hoc tandem est, materiesque.

(5) *ibid.* — p. 139 :

Sic nihilo variat rerum substantia, nempe
Prorsum immortalis, quam nulla potentia gignit,
Nullaque corrumpit, laedit tenuatque, nec auget.

(6) *ibid.* — p. 139

... Nihil discordat in uno hoc.

nella maniera più integrale, direi, anzi, assoluta, bisognerebbe ammettere che di questi « minimi » non vi fosse che una sola specie. Invece, G. Bruno ne ammise parecchie.

Se stiamo al titolo del poema *De triplici minimo et mensura*, in cui, meglio che altrove, ne espose la dottrina, egli ne distinse tre specie, e pare che siano: il minimo aritmetico o unità, il minimo geometrico, o punto; e il minimo materiale, o atomo. (1)

Si potrebbe obbiettare, è vero, che con questa tripar tizione, G. Bruno abbia snaturato i caratteri della geometria e dell'aritmetica, facendone due teorie metafisiche, come quella dell' atomismo.

Ma a me questa obbiezione del Tocco (2) non fa meraviglia, perchè, come si rileva dal titolo del poema, lo scopo di G. Bruno era quello di trattare dei « *principia... trium speculativarum scientiarum et multarum activarum artium...* » Ora, nessuna scienza è più metafisica della matematica, quando essa si rivolga a determinare la natura e la funzione dell' infinitesimo.

Non per nulla lo stesso G. Bruno dichiarò, esponendo il contenuto dei tre poemi — *De Triplici minimo et mensura*, *De monade numero et figura* e *De im-*

---

(1) Dico pare, perchè G. Bruno, nota bene il Tocco—*Op. lat. di G. B. esp. e conf. con le ital.* p. 137, Fir. 1889,—non fu mai chiaro. È certo, per altro, che egli chiamò la « monas, principium numeri », il « punctus, minimum planum », l' « atomus, minimum corpus » — *De trip. min et men.* — I, III, p. 140 — ; e più chiaramente disse che col punto, con l'atomo e con la monade si forma il piano, il corpo e il numero. « Puncto, atomo, et monade est planum corpus numerusque ». *Ibid.* p. 175.

(2) *Op. cit.* p. 137-8.

menso et innumerabilibus — che « primum habet obiecta simplicia, secundum abstracta, tertium composita » (1).

Ebbene, gli « obiecta simplicia » sono i « minimi, » senza i quali non si può costituire nè la matematica, nè la metafisica (2).

E tutto questo risulta ancora meglio dal *De monade,* perchè gli « obiecta abstracta », intorno a cui si aggira questo poema, sono, come vedremo più avanti, le grandezze, intese in un significato ultrasensibile e ultra intelligibile, per provare che come nella matematica la « monas », che non è numero, genera il numero, così anche il « minimum, » che non è esteso, genera l'estensione, l'indivisibile il divisibile, il semplice il composto.

Del resto, comunque possa essere questa questione, quello di cui non si può dubitare si è che G. Bruno si valse della funzione di questi « minimi », per determinare la « ragione della coincidenza dei contrari » e mettere in rilievo se col metodo « proporzionale o d'approssimazione » si potesse riuscire a provarla.

Se non che, avendo sostenuto che il nostro sapere è relativo, limitato e approssimativo, come quello che non può oltrepassare la cerchia delle *ombre delle idee*, cioè delle apparenze della realtà, era naturale che questo metodo dovesse avere un valore, quando sia applicato allo studio del mondo sensibile, e un altro, quando sia applicato allo studio del mondo ultrasensibile.

---

(1) *Op. lat.* — I, I, p. 197.

(2) *De tripl. m. et m.* — I. III, p. 149: — minimi speculetur oportet natura...; ante mathematicam atque metaphysicam scientiam constituendam.

Di qui, la distinzione dei « minimi » in « minimum sensibile » e in « minimum reale » o impercettibile (1).

Il primo è detto « sensibile », perchè è percettibile; (2) esso, infatti, per i nostri sensi, rappresenta, come si dice oggi, il limite delle nostre sensazioni; mentre, poi, in sè stesso, è un composto di minimi insensibili o impercettibili (3).

Il « minimum reale, » invece, è l' « individuum, » la « monas », l' « unitas », insomma, quella « substantia o essentia rerum », che esiste in sè e per sè, ma che per la sua piccolezza infinitesimale non cade sotto i nostri sensi. Esso è pensabile, ma non è percettibile, perchè, per piccolo che sia quello che il nostro occhio vede o la nostra mano tocca come indivisibile, può essere imaginato sempre più piccolo ancora e divisibile in particelle infinitesimali (4).

Perciò il minimo sensibile, o soggettivo, e il minimo insensibile, od oggettivo, sono sostanzialmente differenti; (5) infatti, cadono sotto i sensi animali piccolis-

(1) *De trip. m. et m.* — I, III, p. 169.

(2) *De tripl. m. et m.* — I, III, p. 169: « Scimus minimum sensibile a visu perfectissimo percipi posse, alioquin non est sensibile ».

(3) *Art. adv. math.* — I, III, p. 24: « Minimum sensibile in pluribus admodum physicis minimis esse compositum bene dicit Democritus et Epicurei ».

(4) *De trip. m. et m.* — I, III, p. 248:
Sensibus obiectae partes quantumlibet infra
In minimum simili poterunt dissolvier arte,
. . . .
Pro rerum modulo poteris cogitare minores,
Ut certos numeros distantia certaque servet,
Partibus ut constet quibus hoc superatur ab illo.

(5) *De trip. m. et m.* — I, III, p. 169: « proinde minimum sensibile a minimo naturae multum abstat. »

simi — minimum sensibile, — ma non vi cadono le parti più piccole, onde consta il loro corpo, e meno ancora le particelle di queste parti, che, sebbene impercettibili, pure dobbiamo ammettere come realmente esistenti (1).

La concezione di questo « minimum reale, » detto anche « minimum naturae » o « simpliciter, » che è così differente dal « minimum sensibile », rimonta a Lucrezio; (2) ma nella dottrina di G. Bruno ha grande importanza, perchè ci prova una volta di più che il nostro sapere, non potendo estendersi di là dai limiti del mondo sensibile, è approssimativo.

In correlazione a questa distinzione è l'altra, per cui il « minimum » fu diviso in relativo e assoluto. (3).

---

(1) *De trip. m. et m.* — I, III, p. 169.

« animalcula tanta videmus,
Tertia pars quorum nulla virtute notari
Possit.....
minimum (reale) quanta ars frugaliter urget,
Nullo argumento concessum est posse videre ».

— « Minimum naturae seu reale, ut mire infra sensibile minimum contractum sit, non est ullius artis definire ».

(2) *Art. adv. math.* — I, III, p. 27: « Minimum reale multum abesse a minimo sensibili non infeliciter ostendit Lucretius ».

Infatti, G. Bruno, nel sostenere l'« existentia minimi, » seguì « rationem docti Lucretii — v. *De trip m. et m.* — I, III, p. 169, il quale aveva detto che i « primordia rerum » sono esistenti, reali, ma non sono percettibili. — v. *D. r. n.* — I, v. 268 e seg. e 319.

(3) *De trip. m. et m.* — I, III, p. 172 — « Minimum vero bifariam non sine causa accipimus: est quippe simpliciter et absolute minimum, quale unius generis esse oportet; est et hypothesi seu suppositione respectuque minimum, quod pro subiectorum et finis varietate varium constituitur ».

Il primo è minimo non in sè e per sè, ma in relazione ad altre cose, costituenti una data specie o un dato genere: p. es. il minimo chicco di grano fra tanti altri chicchi di questo genere (1).

Il minimo assoluto, invece, è ciò che è irriducibile in sè e per sè: com'è il punto per il misuratore, la lettera dell'alfabeto per il grammatico (2).

Esso rappresenta l'individuo, o meglio l'indivisibile, l'atomo, e perciò si può dire, per usare il linguaggio di G. Bruno, la « substantia rerum », perchè il minimo assoluto sta al relativo, come il minimo reale sta al sensibile.

E, finalmente, in correlazione a queste due specie di classificazioni, ve n'è una terza, per cui G. Bruno divise il « minimum » in fisico e in matematico.

Il primo è l'unità assoluta, l'atomo, vero e proprio, esistente in natura, indipendentemente da noi; e perciò è indivisibile e semplice. Il secondo, invece, è l'unità relativa, o meglio astratta, perchè è pensata come tale dalla nostra mente, mentre in fatto, è molteplice (3).

---

(1) *ibid.* — pag. 171.
« Praeter subjectum minimum...
Ad certum genus, speciem, numerumque relatum est,
Naturae ante oculos est in gremio manuque,
Quo species certam nequeunt transcendere metam.
Non minimo minor esse potest bove, musca minorque
Esse potest minima.... »

(2) *ibid.* — p. 172.
« Ut punctum est minimum mensori, littera pura
Grammatico....... »

(3) *Art. adv. math.* — I, III p. 11.
« Minimum duplex physice et mathematice, seu ad hominem: primum est unum, secundum multiplex. »

Di qui ne viene che il primo sta al secondo, come il minimo assoluto, o reale, sta a quello relativo o sensibile.

Distinzione questa non meno interessante delle precedenti, perchè ci fa vedere un'altra delle ragioni, che indussero G. Bruno a rifiutare la teoria della divisibilità del continuo all'infinito (1).

Fin qui questa dottrina dei « minimi » non offre serie difficoltà per non farcela credere accettabile; ma comincia a diventare problematica e a far nascere dubbi e difficoltà insormontabili là, dove G. Bruno, mediante la funzione dei « minimi », si accinse a spiegare « la raggione della coincidenza dei contrarii », cercandone le prove, parte nella matematica e parte nella metafisica.

Per vedere, se vi sia riuscito, non bisogna fare altro che esaminare queste due specie di prove.

---

(1) Veramente, questa distinzione l'avrebbe dovuto indurrre ad accettare che la divisione fisicamente ha un limite per noi, mentre matematicamente si può continuare all'infinito, come più tardi sosterrà Gassendi — 1592-1655, — perchè, mentre la scomposizione della materia finisce per noi con gli atomi, la scomposizione d'un numero è rappresentata da una serie frazionale decrescente all'infinito.

Se egli avesse concepito la monade, cioè l'unità, come limite d'una serie siffatta, — $1 = 1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 \ldots$, avrebbe trovato che i numeri razionali sono discreti, e che, tra l'uno e l'altro, vi è un .abisso, perchè, per quanto la serie frazionale sopracennata si possa portare ad un'espressione infinitesimale, piccola quanto mai, non si esaurisce mai.

Il che vuol dire che nella serie numerica il processo discensivo verso l'infinitamente piccolo, è non meno infinito, cioè indefinito, del processo ascensivo, verso l'infinitamente grande; e non c'è mente umana, che possa raggiungere il limite ultimo in un senso, più che in un altro.

Ebbene, cominciando questo esame dalle prime, cioè dalle prove matematiche, dico che egli non poteva scoprire questa « raggione assoluta », per due cause: 1. per il modo come concepì i « minimi; » 2. per il metodo adoperato nel valutare la loro funzione.

Vediamo se sia vero.

Se egli avesse saputo tesoreggiare quella concezione dell'infinito, del quale giustamente disse che non si può avere alcuna cognizione positiva, perchè, non potendo essere abbracciato nè dai sensi, nè dalla mente, non se ne può parlare « se non in discorso, com'a dire in certa raggione potenziale o aptitudinale,.... costituendo un fine dove non è fine » (1), avrebbe dovuto ammettere che anche del « minimum », essendo anch'esso infinito, non meno del massimo, non se ne può parlare se non nello stesso modo.

Ma, invece, mettendosi in contraddizione con sè stesso, là, dove aveva detto che il « minimum » — quello *reale* si capisce — non è nè percepibile, (2) nè concepibile, (3) — sebbene sia pensabile, — gli assegnò una forma geometrica, come se fosse una grandezza definibile e determinabile.

In forza di ciò egli sostenne che tutti i « minimi », qualunque sia la loro denominazione: « monas, unitas, individuum », hanno la figura o forma circolare o sferica (4).

---

(1) *De gli e. f.* — II, p. 341.

(2) *De trip. m. et m.* — I, III, p. 169.

(3) *ibid.* — p. 248.

(4) *Art. adv. math.* — I, III, p. 11. « Quod nullius est figurae, non est minimum. Minimum principaliter et simpliciter circu-

(*segue*)

Ma, data una concezione siffatta, egli si precluse la via, per cui sarebbe potuto arrivare alla scoperta di quella « raggione assoluta », perchè ogni suo tentativo non poteva finire se non in una « raggione » approssimativa, come ce lo dimostrano le prove apportate da lui stesso.

In vero, dire 1. che tutte le cose della natura fisica o materiale, nella loro minima espressione si riducono a punti, cioè a circoli e a sfere infinitesimali, dove le differenze dimensionali — lunghezza, larghezza, altezza, profondità — per i nostri sensi scompaiono; 2. che, portate alla massima dimensione, assumono la forma circolare o sferica: — quali sono la terra, i pianeti, il sole, lo stesso infinito; — 3. che, guardate da lontano, alla nostra vista ci presentano questa stessa forma; 4. che, col volgere degli anni, smussandosi le loro ango-

---

(*cont.*)
lus est; *De trip. m. et m.* — I, III, p. 177: « Simpliciter minimi simplex est una figura circulus, atque globus.... ; *ibid.* — p. 178: figura minimi plani est circulus, minimi solidi globus »; *De mon. n. et f.* — I, II, p. 355:

« Cyclus ad has (*figuras*) prima est radix, formator, et index...
Qui cunctas unus superat complectitur, ambit,
Intusque attingit, replet, metitur, adaequat.
Hoc de fonte fluunt, primoque parente, figurae. »

E in ciò si distinse da tutti i precursori della teoria dei « minimi ».

Fra gli antichi atomisti, Leucippo e Democrito avevano creduto che gli atomi avessero forme infinite: Arist. — *De gen. et corr.* — I, I, 314, 21. — Epicuro — v. Diog. L. X. 52. — e Lucrezio. — *De r. n.* — I, 479, — invece, sostennero che il numero delle forme degli atomi fosse finito o limitato.

losità, si fanno tonde; (1) dire tutto questo, non significa avere provato che, avendo i « minimi » forma circolare o sferica, in essi si elidono tutte le differenze, come per noi si neutralizzano nel circolo o nella sfera, infinitamente piccoli o grandi; perchè, dato pure che il circolo, come fu accennato più sopra, sia la figura progenitrice di tutte le altre, resta il fatto che in esso, anche considerato come « misura de le misure », i contrari — per es. l'arco e la corda — tendono ad avvicinarsi sempre più, a misura che il circolo diminuisce o cresce smisuratamente; ma non per questo — e ciò fu provato più sopra — arriveranno mai ad identificarsi; se è vero che ogni grandezza, per quanto minima, conservi sempre i suoi caratteri essenziali, sicchè l'arco non potrà mai coincidere perfettamente con la corda, il diametro con la circonferenza, il quadrato col circolo ecc.

E non è tutto: perchè, ad impedire che G. Bruno riuscisse a provare « la raggione assoluta » della coincidenza dei contrari, v'influì anche la teoria, da lui professata come l'unica vera, secondo la quale le grandezze continue non possono, nè naturalmente, nè artificialmente, suddividersi all'infinito; dimenticando che, giusta la sua divisione del minimo in fisico e in matematico,

---

(1) *De trip. m. et m.* — I, 11. p. 177:
« Estque figurati species servata rotunda
Omnis ad extremum: minimum ergo est omne rotundum,
In quod naturae vel sensus ordo resolvit,
Partibus attritis tempus facit esse globosum
Residuum, et latus obtundit distantia multa,
Quae facit a minimo tandem vanescere cyclo
Haec, quorum ex oculis species absumpta recedit;
Ergo perpetuo minimi propria una est figura. »

l'uno « simplex », l'altro « multiplex, » avrebbe dovuto, almeno, come accennammo a suo luogo, ammettere in quest'ultimo la divisibilità all'infinito (1).

---

(1) I tentativi escogitati, per dimostrare se sia o no possibile la divisibilità del continuo all'infinito, sono, senza dubbio, un effetto di quell' « esigenza della ragione » per cui l' uomo, da quello spirito metafisico che è per sua natura, cerca di sorpassare il mondo sensibile. Ma essi, data la limitazione delle nostre facoltà conoscitive, hanno dato luogo a quella che Kant chiamò *antinomia della ragione;* perchè tanto la tesi « si dà progresso allo infinito », quanto l'antitesi « non si dà progresso all' infinito »; « si dà il semplice », « non si dà il semplice », sono, ognuna per motivi propri, inconcepibili dalla nostra mente. — v. *Critique de la raison pure* — p. 394 *e seg.* — ed. cit.

A sostenere che il processo discensivo fosse limitato, G. Bruno fu indotto, anzitutto, da quello spirito di avversione, che egli sentì sempre e per Aristotile e per i Peripatetici, i quali furono sostenitori della tesi contraria, cioè della possibilità di scomporre il continuo senza potere raggiungere mai il limite ultimo.

Accettando questa teoria, egli avrebbe dovuto negare l' esistenza dei minimi »; mentr'egli dedicò tutto il 1. libro del *De trip. m. et m.* — per provare la loro esistenza.

In secondo luogo, vi fu spinto da quel F. Mordente, matematico salernitano, di cui egli fece l'apoteosi nell'opuscolo « *Dialogi duo de F. Mordentii Salernitani Prope divina adinventione ad perfectam cosmimetriae praxim* » — *Parisiis* 1586 v. in *Op. lat.* II. IV, p. 222.

Ora, di questo scrittore, di cui si ricorda un opuscolo sulla quadratura del circolo e sulla scienza dei residui — v. D. Berti — *Vita di G. Bruno* p. 194, ed. cit. —, egli ebbe molta stima; e però nel 1° di quei due dialoghi lodò questo matematico, primieramente perchè aveva attribuito grande valore ai minimi, e perciò alle frazioni, facendo notare che nel calcolo bisogna tenere conto anche degli errori, che da principio possono sembrare trascurabili, perchè poi, possono dare luogo ad errori del massimo ri-

(*segue*)

Ma, non tenendo conto di questo, io non dico che egli, nel sostenere quella tesi, sia riuscito a risolvere un problema, — per noi, di per sè stesso insolubile —; dico soltanto, che, data quella concezione dei « minimi », da lui considerati, come abbiamo visto, indivisibili—individuum,—non ostante che abbiano una forma determinata o determinabile, egli cercò, senza riuscirvi, di essere sempre coerente con sè stesso nel sostenere l'impossibilità di scomporre il continuo all'infinito. Se la « monas, l'unitas, il minimum » sono indivisibili, bisogna ammettere che il processo discensivo sia limitato e limitabile. E tale egli lo suppose: in primo luogo, perchè, se si può ammettere che il processo ascensivo non

---

(*cont.*)
lievo, — v. *Op. cit.* — II, IV, p. 232 — Unde illud satis promulgatum inferre licet, quod parvus error in principio, maximus in fine comprehendatur.

In seconde luogo, perchè aveva negato la possibilità d'una progressione all'infinito, ascensiva o discensiva, la divisione dovendo avere un limite, oltre il quale non può essere protratta, sia che si applichi a cose naturali, ovvero a cose artificiali. « Cum, inquam, de quantitate continua usque ad ultimas partes sensibiliter physiceque mensuranda examinandaque propositum esset, duo mihi constitui principia.... Primum.... secundum commune philosophorum axioma, quod in subiectis physicis et artificialibus determinatum est ad eorum formas maximum atque minimum, unde sicut non naturaliter, nec artificiose dividentibus accidit in infinitum facere progressum. » — v. *ibid.* II, IV, p. 234.

E, infatti, o per l'una o per l'altra ragione, o per tutte e due, egli negò la possibilità del processo di divisibilità all'infinito, tanto in natura, quanto in arte. — *Art. c. et. sex. adv. h. t. math. atque phil.* — I, II, p. 10 — « Tum naturae tum artis resolutio non est ad infinitum. » — v. anche il c. VI del lib. 1° del *De trip. m. et m.* p. 150 et seg.

trovi mai limite, non essendovi grandezza, della quale, per quanto sia grande, non se ne possa pensare una maggiore, non si può ammettere, a suo dire, che il processo discensivo sia illimitato, perchè esso trova il suo limite nel punto di partenza della propria formazione. In secondo luogo, perchè, sostenendo la teoria della divisibilità all'infinito, si può dare il caso che una quantità, per esempio, una linea, uguagli, se non di fatto, in potenza, una sua parte, in quanto l'una e l'altra, risultando d' un' infinità di particelle, sono parimenti infinite. E allora s' incorre nell' errore, cui andò incontro Aristotile, di dovere ammettere un' infinità di parti per una quantità finita; di modo che, data questa infinità, non si può distinguere più tra quantità e quantità, per es. tra un pomo, la terra e l' universo, essendo queste cose tutte e tre costituite di particelle infinite. (1)

Osservazioni giustissime, ma ad *hominem*, atte a scalzare la teoria seguìta da Aristotile e dai Peripatetici; ma, esaminate in sè stesse, si vede che non hanno quel valore dimostrativo, che egli vi attribuiva: primo, perchè ripeto, il problema trascende ogni nostra

---

(1) *C. Acrot. art.*—XLII, I, I, p. 151. — «Priusquam A. supponeret continuum in infinitum esse divisibile dividique in semper divisibilia, indicare debuisset, quomodo totum universum aequaliter sit divisibile cum terra ista, et totus iste globus cum hoc pomo; quomodo haec, licet finita sint inaequalia, per divisionem in infinitum sunt aequalia. Sive enim aequales, sive proportionales partes intelligas, in quas fiat divisio, semper ei quod est acceptum de majori in infinitum divisibili, aequale accipi poterit, de in infinitum divisibili minori, quia partes quas accepisti a maiori majores, acceptis iterum atque iterum a minori mole minoribus, adaequabantur necessario.»

possibile esperienza; secondo, perchè egli si formò del « minimo » un concetto, che non può essere accettato dalla matematica.

Il « minimum », di cui egli parlava, è una grandezza, che, per quanto infinitesimale, non cessa di essere determinata e determinabile, tanto più che egli gli assegnò una forma definita, sostenendo che ciò che non è di nessuna figura non è « minimum » (1)

Ora, un « minimum, » concepito, o meglio immaginato in questa maniera, cioè, come una grandezza, che, sebbene infinitamente piccola, è sempre finita, preclude la via ad ogni possibile tentativo di trovare « la raggione della coincidenza dai contrarii », perchè, rendendo limitata la progressione discensiva, ci fa pensare che fra i contrari ci sarà sempre una distanza, minima quanto si voglia, ma sempre valutabile, occupata da questo « minimum », che ne impedisce l' interferenza.

Si dica pure che il diametro e la circonferenza nel circolo, portato alla minima o alla massima espressione, coincidono; ma nel fatto questa coincidenza non può avvenire che per approssimazione: tanto vero, che il rapporto fra il diametro e la circonferenza (π) è rappresentato da una frazione 3,14..... di valore assolutamente indeterminabile.

E se è così, ognuno vede che il « minimum », di cui parlava G. Bruno, non può essere una realtà indivisibile, perchè un « minimum, » che sia figurato o figurabile, per quanto infinitesimale possa essere, offre sem-

---

(1) *Art. adv. math.* — I, III, p. 11. « Quod nullius est figurae, non est minimum. »

pre la possibilità di essere suddiviso ancora una volta, e perciò di essere determinabile nelle sue parti.

Ora, in tanto si può parlare dell'esistenza d'un infinitesimo, in quanto l'indivisibile si pensi non come un « minimum » *attuale o proprio*, cioè come una grandezza invariabile, minore di qualsiasi altra grandezza finita, ma in quanto si pensi come un « minimum » *potenziale o improprio*, (1) cioè, come una grandezza finita, ma variabile, che può decrescere oltre ogni limite assegnato, il che vale quanto dire che il « minimum » è un infinito, non in quanto si voglia dimostrare che una grandezza consti d'un infinito numero di parti, ma in quanto le parti, di cui consta una grandezza qualsiasi, sono indeterminabili mediante la matematica.

E però, se oggi, per es., si dice che della linea non si possono fissare i punti che la costituiscono — come del tempo non si possono pure fissare gl'istanti che lo compongono e della materia gli atomi che la formano; — è perchè i matematici considerano l'infinitesimo come una grandezza indeterminata e indeterminabile, potendo diminuire oltre ogni limite assegnato.

« Tutto questo G. Bruno non lo intuì, e però « è ingiusto contro la matematica, la quale introduce il concetto dell'infinito ogni qualvolta la quantità è ribelle ad un calcolo finito. I matematici, quando dicono che la retta si risolve in infiniti punti e la circonferenza in infiniti lati, non vogliono intendere che queste gran-

(1) Come si sa, questa distinzione di *attuale e potenziale*, di *proprio e improprio*, i matematici l'applicano all'*infinito*, per sostenere che il primo è inconcepibile, il secondo, sì; ma si può applicare anche all'infinitesimo, che non è meno infinito dell'infinitamente grande.

dezze constino di un infinito numero di parti, ma solo che codeste parti non sono matematicamente determinabili. E questa impossibilità di trovare un numero determinato o discreto di parti costituisce appunto la quantità continua.

« Ma il Bruno aveva fiducia di superar questa impossibilità, e tanto in matematica quanto in fisica credette di potere scoprire il punto in cui debba arrestarsi la divisione, o in altre parole scoprire il minimo » (1).

---

(1) F. Tocco — *Op. cit.* p. 157.

Com' è più esatto Galileo nel formulare la teoria degl' indivisibili! « Passiamo ora ad un' altra considerazione, ed è, che, stante che la linea ed ogni continuo siano divisibili in sempre divisibili, non veggo come si possa sfuggire, la composizione essere d' infiniti indivisibili....., perchè quanti infiniti fanno un' estensione infinita; e così abbiamo il continuo composto d' infiniti indivisibili ». — *Op. di G.* — vol. VIII, *ed. naz.*, p. 80.

Se i « Peripatetici ammettono, come verissimo concetto, il continuo essere divisibile in sempre divisibili, si chè, continuando una tale divisione e suddivisione, mai non si perverrebbe alla fine, si contenteranno di concedere a me, niuna delle tali loro suddivisioni essere l' ultima, come veramente non è, poichè sempre ve ne resta un' altra, ma bene l' ultima e altissima essere quella che la risolve in infiniti indivisibili, alla quale non si perviene mai » *ibid.* — p. 92.

« Che la linea sia composta di punti, vi rispondo, concedendo essere difficile e per cui quasi inintelligibile, ma non già mai falso, la composizione della linea di punti, e del continuo d'indivisibili.....; essendo certo che il continuo consta di parti sempre divisibili, dico che è verissimo e necessario che la linea sia composta di punti, e il continuo d' indivisibili.....; perciò dire che il continuo costa di parti sempre divisibili e che il continuo costa di indivisibili, sono una medesima cosa. » — *ibid.* v. VII, p. 745.

(*segue*)

Ma, a parte quanto finora è stato detto sull' incongruenza della teoria dei « minimi », considerati come indivisibili, con la teoria dell'impossibilità di scomporre il continuo all' infinito, resta ancora la contraddizione, assai stridente nella fisolofia di G. Bruno, tra le opinioni professate a proposito del processo discensivo e quelle professate a proposito del processo ascensivo; contraddizione, che ci mostra, ancora meglio, che egli non poteva dimostrare matematicamente « la raggione assoluta della coincidenza dei contrarii ».

Chi non conosce le ragioni portate da G. Bruno, per difendere l'una e l'altra tesi, potrebbe credere che egli le abbia sostenute più per ispirito di polemica — non così raro durante lo svolgimento della filosofia scolastica e peripatetica, — anzichè per convinzione propria: perchè sembra che, a bello studio, dove Aristotile e i Pe-

---

(*cont.*)

« Scorgerete chiaramente che il continuo è divisibile in parti sempre divisibili, sol perchè consta d' indivisibili, imperochè se la divisione e suddivisione si ha da poter continuare sempre, bisogna necessariamente che la moltitudine delle parti sia tale che già mai non si possa superare; e sono dunque le parti infinite, altrimenti la divisione si finirebbe; e se sono infinite, bisogna che non siano quante, perchè infiniti quanti compongono un quanto infinito; e perciò gli altissimi e ultimi così per noi componenti del continuo sono indivisibilmente infiniti ». — *ibid.* vol. VII, p. 746.

E più chiaro ancora si espresse l' Aproino, quando scrisse a Galileo: « Veramente, come Ella insegna, l' indivisibile non si apprende dal nostro concetto, nè l' infinito, nè l' immenso, sebbene con questi due termini mi pare che vogliamo significare piuttosto l'*infinibile* e l'*immensurabile.* » — *ibid.* vol. XVI, p. 219 e 229.

ripatetici sostennero la teoria della divisibilità del continuo all'infinito, egli ne abbia opposta, come abbiamo visto, una contraria; e, dove quelli sostennero la teoria della finità del mondo e perciò dei cieli, egli, al solito, abbia opposta la teoria dell'infinità dell'universo.

Ma il sospetto non è fondato, perchè G. Bruno, pur essendo uno spirito polemico, quanto non lo furono gli scolastici più battaglieri in pieno medio evo, e avversario quasi sistematico della metafisica aristotelica e perciò anche di quella dei Peripatetici, ebbe le sue buone ragioni per propugnare l'una e l'altra teoria.

Perchè sostenesse la teoria della finità del processo discensivo, già è stato esaminato in precedenza, dove fu detto che, secondo lui, dividendo e suddividendo il continuo, bisogna arrivare ad un punto, donde non si possa procedere più oltre; perchè, poi, sostenesse la teoria dell'infinità del processo ascensivo, lo vedremo in seguito, quando esporremo le sue concezioni cosmologiche e astronomiche. Per ora, dico soltanto questo, che egli, per essere d'accordo con l'ipotesi di Copernico, e per sostenere la sua dottrina della pluralità dei mondi, per necessità di cose dovette ammettere che allo spazio o meglio all'universo non si possa assegnare un limite, non essendoci, nè potendoci essere, grandezza, della quale, per quanto grande, non se ne possa imaginare un'altra sempre più grande (1).

---

(1) *De trip. m. et m.* — I, III, p. 151.

« Sed molem, moli apponens, numero numerumque
Ullam comperiet non ullo tempore finem;
Dum numerum a numero dementi a moleque molem,
Occurret monas, atque monas dubio procul omni. »

(*segue*)

Ma, a parte questo, una distinzione siffatta, messa in relazione con la filosofia di G. Bruno, non può riuscire che contradittoria; perchè, se costui, per fondare solidamente il suo monismo cosmico sulla « raggione assoluta della coincidenza dei contrarii », dichiarò che il « minimum » è nello stesso tempo « maximum (1), tanto vero, che, secondo lui, le differenze si elidono nell'uno e nell'altro, avrebbe dovuto ammettere anche che il processo discensivo sia tanto infinito quanto quello ascensivo.

Ed egli avrebbe dovuto sostenere questa tesi, perchè, parlando dell'infinito, distinse, con una intuizione geniale, l'infinito *reale o proprio*, da quello potenziale o improprio — ciò che non fece per l'infinitesimo.

Partendo, infatti, dal principio agnostico, che « l'infinito è infigurabile, » tanto che non si può parlare « d'infinito che per supposizione » (2), sostenne che « la nostra potenza intellettiva non può apprendere l'infinito, se non in discorso, o in certa maniera de discorso, com'è dire in certa raggione potenziale o aptitudinale,.... costitu*endo* un fine dove non è fine » (3);

(*cont.*)

Anche Galileo disse: « Si, è vero, il numero non può essere infinito, chè non sarebbe numero...., ma la progressione dei numeri — *ascensiva o discensiva* — è ben ella infinita, di sua natura, è finita soltanto per concetto nostro ». — *Opere di G.* — v. XVI, p. 219.

(1) *De trip. min, et m.* — I, III, p. 140 — « quod minimum est, idem est maximum; *ibid.* — maximum nihil aliud est quam minimum. »

(2) *De l. c. p. e u.* — I. p. 253.

(3) *De gli e. f.* — II, p. 341.

il che vuol dire che dell' infinito noi non possiamo formarci che una conoscenza negativa; in quanto l'infinito *attuale*, per la nostra mente è inconcepibile, non potendo noi comprendere come ci possa essere una grandezza infinita, invariabile e maggiore di qualsiasi altra.

Ma, d' altra parte, sostenne che noi possiamo formarci una conoscenza *positiva* dell' infinito potenziale, vale a dire dell' indefinito — o, come egli lo chiamava, « dell'infinito in discorso, o in certa maniera de discorso, com'è dire, in certa raggione *potenziale o aptitudinale*, » inteso come una grandezza finita, ma variabile, perchè può crescere oltre ogni limite assegnato e assegnabile. (1)

Ebbene, se avesse applicato questa distinzione anche al « minimum », cioè all' infinitesimo, — tanto più che questo, secondo lui, è lo stesso del « maximum », se non in atto, in potenza e in virtù, — avrebbe trovato che tutti e due sono infiniti, o meglio indefiniti o infinibili; e però avrebbe dovuto ammettere che l'infinito *reale* è inconcepibile, tanto come infinitamente piccolo, quanto come infinitamente grande e che di esso noi non possiamo avere che conoscenze negative; mentre dello infinito *potenziale*, tanto come infinitamente grande, quanto come infinitamente piccolo, abbiamo conoscenze positive, perchè, per noi, esso è una grandezza limite, finita, ma variabile all'infinito, di cui se ne può pensare sempre una ancora o più piccola o più grande.

---

(1) *De imm. et inn.* — I, I. p. 204 : « Imaginatio et intellectus ultra positum numerum et magnitudinem, atque spacium, tum ad mathematicum tum ad physicum obiectum non sistet unquam. Haec quippe infiniti fetura sunt; *De imm. et inn.* — I, I, p. 319. Quia non est finis, quem vel possis ostendere, postquam aliud ad aliud semper finiri, sensus et nostrae rationes confirmarunt ».

Ma di questa contraddizione egli o non se ne accorse, o non ne potè fare a meno, pur di tentare la scoperta della « raggione assoluta della coincidenza dei contrarii ».

2. L'altra causa, poi, per cui egli non poteva riuscire a dimostrare con prove matematiche questa « raggione *assoluta* della coincidenza dei contrarii », fu il metodo adoperato nella geometria e nell'aritmetica, per trovare la comune misura dei contrari, e che, come più volte è stato detto, fu il metodo di approssimazione o proporzionale (1).

Le due cause, come si può facilmente scoprire, sono intimamente legate tra loro, perchè l'avere concepito il « minimum » come una grandezza indivisibile, cioè come un'unità irriducibile in modo assoluto, e l'avere provato che nella natura delle cose sensibili le differenze dei contrari scompaiono gradatamente, non poteva consentire altro metodo che quello di approssimazione. Il quale, come si sa, risale ai filosofi e ai matematici greci, cioè ad Eraclito, a Democrito, ad Epicuro, ad Archimede, ad Euclide, ad Antifonte etc., che l'applicarono, con più o meno avvedutezza, alla soluzione dei più svariati problemi, metafisici o fisici, di geometria e di aritmetica.

E questa è la ragione, per cui G. Bruno, come, nel sostenere la teoria dei minimi, s'ispirò alle dottrine degli atomisti, senza rinunziare, per altro, alla propria originalità, così, nell'adoperare il metodo d'approssi-

(1) *Art. ad. math.* — I, III, p. 11: « Resolventi ad minimum per similes et proportionales partes est transitus. »

mazione, non si allontanò gran che dalla concezione della matematica classica, e specialmente dalla geometria di Euclide, per il quale ebbe molta ammirazione, mentre professò la più grande avversione per la geometria dei primi novatori del Rinascimento, che si vantavano di correggere i difetti di quella euclidea (1).

E però chiamava « stupiditatis et ignorantiae signum » (2) osare introdurre delle novità e metodi nuovi (3) in una scienza, la geometria d'Euclide, la quale, a suo dire, possedeva tale grado di perfezione, da non sentire il bisogno di nessuna innovazione.

E basti soltanto questo, per comprendere come Giordano Bruno, più filosofo che scienziato, non si possa dire, per il contributo apportato alla matematica dei suoi tempi, quel distruttore o quel rinnovatore, che fu sopratutto nella filosofia.

Qui, invece, egli si può considerare come uno spirito misoneista, rispettoso della tradizione, e ossequente a quell'autorità, che egli odiava e combatteva in altri campi di speculazioni metafisiche e fisiche.

Di qui la sua piena fiducia nel calcolo d'approssi-

---

(1) *De tripl. m. et. m.* — I, III, p. 183-4
« ...... Interea reputant defectibus Euclideis
Ferre operae officium.... at coeli mensura globique
Et ratio minimi ex recto curvoque reperta est
Euclidisque satisfaciunt elementa per omne. »
Per questi riscontri vedi F. Tocco, *Op. cit.* — p. 166-7.
(2) *ibid.* — p. 186 ;
« At stultos querimur propter, qui antiqua reperta
Sunt ausi temerare novis, methodosque laborant
Multiplicare...
(3) *ibid.* p. 84. »

mazione, applicato alle speculazioni più svariate, per trovare quella « raggione assoluta della coincidenza dei contrarii », che doveva essere il punto d'appoggio per spostare, anzi per far rovinare la filosofia vecchia, o dualistica, e assestare la filosofia nuova, o monistica.

Questo metodo, da lui detto « methodus insignis o regia » (1), per lui era più che sufficiente, non solo per provare che senza di esso non c'è scienza o arte matematica, che possa trovare la comune misura delle cose (2), ma anche per dimostrare che esso ha la capacità di farci intravedere come nei problemi metafisici e filosofici si possa riuscire a far concordare i contrari in uno.

E che egli se ne sia servito per l'uno e per l'altro scopo, non c'è dubbio, come ne fanno prova le opere italiane — lo « *Spaccio della bestia trionfante, La Cena de le ceneri, De la causa principio e uno* e *De l'infinito universo e mondi* » —, dove trattò di problemi geometrici e metafisici; e le opere latine, dove espose le sue dottrine geometriche o aritmetiche: quali sono gli *Articuli centum et sexaginta adversus mathematicos atque philosophos huius tempestatis* (*Op. lat.* — I, III); l'opuscolo apologetico « *Mordentius et Mordentii Circino* (*Op. lat* II, IV): e i tre poemi: *De triplici minimo et mensura, De monade numero et figura*, e *De immenso et innumerabilibus*.

---

(1) *De trip. m. et m.* — I, III, p. 184.

« . . . . tantum comprehenditur uno,
Ut minimi doctrina facit clarum inveniendi
Insigni methodo, sine qua non ulla metriae
Ars refert speciem. »

(2) *ibid.* — I, III p. 186.

Ma che con questo metodo egli non sia riuscito a trovare « la misura de le misure, » che dovesse servirgli « di raggione assoluta della coincidenza dei contrarii », non ci vuole tanto per capirlo, bastando esaminare le applicazioni che egli ne fece.

In fatti, anzitutto, l'adoperò per risolvere la quadratura del circolo; perchè, osservando che il minimo arco e la minima corda tendono ad indifferenziarsi, credette di potere tentare la soluzione di quel problema dei problemi (1).

Sul modo come si potesse impostare questo problema egli vi dedicò più d'una pagina, nella speranza « di liberare gli impacciati geometri da quella fastidiosa inquisizione della quadratura del circolo (2), che, in virtù della contemplazione de l'equalità, che si trova tra il massimo e il minimo, tra l'extimo ed intimo, tra il principio e il fine.... vi fosse una via più profonda, più ricca, più aperta, più chiara e più sicura; la quale non solamente dimostri come il quadrato si fa uguale al circolo, ma, ed oltre, subito, ogni trigono, ogni pentagono, ogni exagono, e finalmente qualsivoglia e quan-

---

(1) *ibid.* — I, III, p. 267. — « Ut minimum primamque partem licet invenisse, ita ex indifferentia suppositi minimi arcus et minimae chordae, via est ad possibilem circuli quadraturam ».

Questa dimostrazione, che, come si rileva dalle stesse opere di G. Bruno, — *Spaccio d. b. t.* — II, 161-2; e *De l. c. p. e u.* — I, p. 252 — fu, nel '500, oggetto di esame da parte di I. Müller *de Regio Monte* (Regiomontano) — in *De triangulis omnimodis* libri quinque. Accesserunt huc in calce pleraque D. Nicolai Cusani *de Quadratura Circuli*..... Norimbergae, MDXXXIII.

(2) *Spaccio d. b. t.* — II. p, 160.

tosivoglia poligonia figura; dove non meno fia uguale linea a linea, che superficie a superficie, campo a campo, corpo a corpo, nelle solide figure » (1).

Ed egli ne attribuì il merito « al Cardinal di Cusa, » « l'inventore de' più bei secreti di geometria, » (2) perchè vi si cimentò, « regolando il circolo e il triangolo con quel suo divino principio della commensurazione e coincidenza de la massima e minima figura »; cioè di quella, che consta di minimo, e de l'altra, che consta di massimo numero degli angoli » (3).

Tra lui e il Cusano c'è questa differenza; che cioè egli si valse del circolo, non come misura soltanto del quadrato, ma come « misura de le misure » di tutte le figure poligonali.

Infatti, con questa « misura de le misure », che, a suo dire, contrapresa a l'invenzione di tutto il rimanente della geometria », egli credette di poter dimostrare che « qualsivoglia figura poligònia viene ad co-

---

(1) *ibid.* — II, p. 160.

(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 252.

(3) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 160. Ed ecco il procedimento da lui seguito: « Partisi dunque questo trigono con un circolo, ch'il comprende, e con un altro, che da lui sia compreso; e con la relazione di queste due linee, (de le quali l'una dal centro va al punto della contingenzia del circolo interno con il triangolo esterno: l'altra dal medesimo centro o l'uno degli angoli del triangolo) vegna a compirsi quella tanto tempo e tanto veramente cercata quadratura. »

Spaccio d. b. t. — II, p. 160. Dico *procedimento*, perchè G. Bruno non dà dimostrazione, ma « lascia, che con il proprio ingegno altri lo prenda cossì, perchè *gli* basta aver mostrato il luogo de' luoghi ». — *ibid.* II, p. 162.

mensurare per la linea e superficie del circolo; e al circolo per la linea e superficie di qualsivoglia poligonìa » (1).

---

(1) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 161.... « Quindi non solamente s'ha la equatura di tutte le figure al circolo, ma e oltre di ciascuna de le figure, a tutte l'altre mediante il circolo, serbando sempre l'equalità secondo la linea e secondo la superficie » *ibid.* p. 162. E, infatti, egli prima di « procedere a quella.... fastidiosa quadratura, » accenna al modo come « comensurare un trigono al circolo »; « cercando un triangolo che abbia la linea uguale alla linea del circolo, e un altro che vegna ad ottenere la superficie uguale alla superficie del circolo, (descrivendo dentro un triangolo un circolo, che massimo discriver vi si possa); appresso fuor di questo triangolo delinean*done* un altro, che minimo delinear si possa sin al contatto degli tre angoli ». Così si ha un triangolo « circa quel triangolo mezzano, equidistante da quello, che contiene il circolo, e quell'altro che è contenuto dal circolo. — *ibid.* p. 161.... Trovato il triangolo commensurabile al circolo, « per quadrare il circolo, non fia mestiero di prendere il triangolo, ma il quadrangolo, che è tra il massimo interno e minimo esterno al circolo. Per pentagonare il circolo, prenderassi il mezzo tra il massimo pentagono contenuto dal circolo e minimo continente del circolo. Similmente farassi sempre, per far qualsivoglia altra figura uguale al circolo, in campo e in linea. Cossì, oltre, per essere trovato il circolo del quadrato uguale al circolo del triangolo, verrà trovato il quadrato di questo circolo pare al triangolo di quell'altro circolo, di medesima quantità con questo ».... In questo modo.... « si possono far tutte le altre figure uguali ad altre figure con l'aggiuto — aiuto ? — e relazione del circolo, *che fate* misura *de le* misure. Cioè, se voglio far un triangolo eguale al quatrangolo, prendo quel mezzano tra gli doi opposti al circolo, con quel mezzano tra doi quatrangoli opposti, al medesimo circolo, o ver ad un altro uguale.

« Se voglio prendere un quadrato uguale a l'exagono, delinearò dentro e fuori del circolo e questo e quello, e prenderò quel mezzano tra gli doi de l'uno e l'altro. » — *ibid.* p. 162.

Però qui bisogna osservare che G. Bruno, se credette di avere trovato una prova assoluta « della raggione della coincidenza dei contrarii », s'ingannò; perchè, col suo metodo, che era quello di approssimazione, e con la sua « misura de le misure », quale per lui è il circolo, non si può dire che veramente la minima corda coincide col minimo arco, perchè ogni grandezza ha un'entità propria, e tra il minimo della curva e quello della retta, intercede sempre una differenza, la quale, per quanto minima, è sempre una quantità, impercettibile pei nostri sensi, ma valutabile col calcolo infinitesimale.

Di modo che, come soluzione approssimativa, si può accettare che un quadrato sia equivalente ad un circolo iscritto e circoscritto, dal quale sia ugualmente distante; ma, se si pensi che un circolo, anche quando si consideri come un poligono avente lati infiniti, non è mai un poligono vero e proprio, cui sia iscritto e circoscritto e col quale pare ai nostri sensi che coincida, si deve conchiudere che la soluzione tentata da G. Bruno è inaccettabile, perchè non ha valore assoluto.

E questo è tanto vero, che egli stesso là, dove non si contentò del metodo di approssimazione, sostenne l'impossibilità della quadratura del circolo, perchè ciò che è minimo per noi ha sempre un valore calcolabile (1).

---

(1) *De trip. m. et m.* — I, III, p. 214.

« Dic ergo: ut poteris varias aequare figuras,
Ut poterit paribus totidemque e partibus esse
Circulus et triquetrum? Vel quid quadrare laboras?
Si minimum a minimo ut numeri differre videntur,
Cuius non possis species adidentificare? »

(*segue*)

Dato ora, il principio, che, cioè, il metodo proporzionale o d'approssimazione, non può fare altro che metterci in grado di ridurre le differenze sensibili a differenze insensibili, non si deve incontrare più alcuna difficoltà per riconoscere che tutte le rimanenti applicazioni fatte da G. Bruno hanno lo stesso valore approssimativo, tanto nella matematica, quanto nella filosofia.

Di modo che, quando egli affermava che nell'infinitamente piccolo e nell'infinitamente grande le differenze scompaiono e le contrarietà si elidono e che perciò non c'è differenza tra il circolo smisuratamente piccolo e il punto, tra la minima sfera e l'atomo, (1) tra la minima circonferenza e il diametro (2), — come non ce n'è tra la circonferenza smisuratamente grande e il diametro, perchè nel circolo incommensurabilmente gran-

---

(*cont.*)

Così si spiegano le apparenti contraddizioni di G. Bruno che sostenne la possibilità della quadratura del circolo nello *Spaccio de b. t.* — II, p. 161-2, e nel *De trip. m. et m.* — I, III, p. 267; mentre la negò in questa stessa opera, p. 214.

« Il Bruno parla per così dire due linguaggi nella sua critica della matematica contemporanea. Talvolta, in nome del ragionamento esatto condanna il concetto delle grandezze infinite, respinge le tavole trigonometriche fondate sull'eliminazione delle piccole differenze, tra archi e seni, e dichiara insolubili i problemi della quadratura del circolo e della trisezione dell'angolo retto; talvolta invece, contentandosi del calcolo delle approssimazioni combatte la dottrina degl'incommensurabili, e crede che si possa tripartire l'arco e quadrare il cerchio. » — F. Tocco. *Op. cit.* — p. 164.

(1) *Art, adv. math.* — I, III, p. 22. « Minimum quod est punctum est circulus, Minimum quod est athomus est sphaera. »

(2) *De tripl. m. et m,* — I, III, p. 145.

« A minimo cyclo quid differt dimetrus eius? »

de la circonferenza infinita e la retta infinita coincidono — ; (1) quando egli diceva che ciò che è nel minimo è anche nel massimo (2) — e però nel circolo infinitamente piccolo, il centro, il minimo arco e la minima corda coincidono; come pure nel cerchio infinitamente grande s' identificano la massima periferia, il massimo diametro e la massima corda — ; (3) quando

---

(1) *Art. adv. math.* — I, III, p. 35. « Recta infinita est circulus, quia infiniti diametri peripheria est. In ea principium non est aliud a fine, quia est ubique centrum. Est ergo centrum infinitum, et ibi idem est centrum, diameter et circumferentia ».

De tripl. min. et mem. — I, III, p. 148. « Unde sequitur circulum infinitum et rectam infinitam, item diametrum infinitum, campum seu aream, centrum et quodcumque aliud non differre; sicut etiam in puncto, qui minimus est circulus, non differunt ».

Art. adv. math. —I. III, p. 59. « In circulo infinito idem est diameter et circumferentia, necessarioque una eademque linea, ideo circulus infinitus est recta infinita ».

(2) *De trip. m. et m.* — I, III, p. 147: «quod est minimum, idem est maximum ».

(3) *Art. adv. math.* —I, III, p. 11. « Centrum, minimus arcus et minima chorda idem sunt et aequalia: idem quoque et aequalia peripheria maxima et maximus diameter, maximus arcus et maxima chorda; *Art. adv. math.* — I, III. p. 27. Minimus arcus et minima chorda non differunt, sicut maximus arcus et maxima chorda idem omnino sunt; *De tripl. min. et mens.* — I, III — p. 148: ut in minimo arcu et minima chorda, quorum omnino non possis differentiam ullam effingere, sicut etiam in idem veniunt maximus arcus atque chorda ».

De tripl. min. et men. — I, III, p. 145.

« Maxima quid distant recta, arcus et integer ipse
Circulus, ut rectae est plus consors amplior arcus?......
Centrum, aio, cyclus, chorda, area, dimetrus, arcus
Et radius nullo veniunt discrimine coram
Omnia, seu minimum seu maxima concipiantur ».

diceva che lo stesso avviene nella sfera, perchè, — sia che, con un processo discensivo essa si riduca gradatamente ad un punto, cioè all'infinitamente piccolo, sia che, con un processo ascensivo, essa si riporti all'infinitamente grande, — tutte le differenze dimensionali, nell'uno e nell'altro caso, si elidono; (1) tutto questo « sotto il punto di vista » della matematica, si deve intendere non in senso assoluto, ma in senso relativo.

E G. Bruno lo comprese, perchè, distinguendo le prove matematiche da quelle metafisiche, *i segni dalle verificazioni*, « per le quali conchiuder vo*leva*, gli contrarii concorrere in uno » — i segni prendendoli dalla matematica, « le verificazioni da altre facultadi morali e speculative » — disse: « Or, quanto ai segni, ditemi: che cosa è più dissimile alla linea retta che il curvo? Pure nel principio e minimo concordano; atteso che,.... qual differenza troverai tu tra il minimo arco e la minima corda?

« Oltre, nel massimo, che differenza troverai tra il circolo infinito e la linea retta?

« Non vedete come il circolo, quanto è più grande, tanto più col suo atto *si va approssimando alla rettitudine?* »

Ma arriverà a coincidere perfettamente? Mai: perchè, fra più archi concentrici, quello che è più grande, potrà avvicinarsi alla rettitudine, « potrà il massimo

(1) *De imm. et inn.* — I, I, p. 291 -- « quia sphaera finita ab uno tantum puncto indifferentiam dimensionum admittet, unde scilicet idem est latum, longum, atque profundum. »

Art. adv. math. — I. III, p. 14: In sphaera — *infinita* — « idem est longum latum et profundum, altum et imum, dextrum et sinistrum, et reliquae dimensionales differentiae. »

di tutti essere in superlativo *più di tutti* retto, ma non lo diverrà » (1) realmente.

E se G. Bruno disse che, tracciando una serie di archi concentrici, si può arrivare a tal punto « che al fine la linea retta infinita vegna ad essere circolo infinito », (2) egli o cadde in contraddizione, perchè, stando a lui, « l'infinito non ha figura » (3), ovvero parlò dell'infinito per supposizione, » (4) o meglio dell' infinito potenziale, che è, come vedemmo, l'equivalente dell' indefinito.

Ma in questo caso non si può più parlare « della raggione assoluta, » per cui « tanto nel massimo, quanto nel minimo vegnono ad essere uno e indifferente gli contrari » (5). Perchè, dato il « minimum, » che, come vedemmo, per G. Bruno, a differenza dell' infinitamente massimo, è figurato e figurabile, non si può parlare di assoluta coincidenza dei contrari, ma di approssimazione di essi; questo minimo, per quanto piccolo, non essendo mai così minimo, da escludere ogni possibile differenza.

Di modo che, è vero che noi diciamo che un circolo si può dire un poligono di lati infiniti, ma ciò ha valore approssimativo, mentre, in realtà non sarà mai così, perchè l' uno non potrà coincidere mai con l' altro, non essendoci grandezza, massima o minima, della qnale non se ne possa pensare una ancora più grande o più piccola.

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 252.
(2) *ibid.* — I, 253.
(3) *ibid.* — p. 253.
(4) *ibid.* — p. 253.
(5) *ibid.* — p. 253.

E che sia così, ce lo prova l'esperienza sensibile e l'intuizione intellettuale.

La prima ci dice che si può iscrivere o circoscrivere un poligono ad un circolo, sino a tal punto che pei nostri sensi non sia più valutabile alcuna differenza tra l'uno e l'altro; ma, per quanto il numero degli angoli possa crescere all'infinito, il poligono non potrà mai coincidere in modo assoluto col circolo (1).

La mente, poi, limitata com'è, ci dice che le conoscenze matematiche sulle quali lavora sono astrazioni, e però tutte le figure geometriche — punti, linee, angoli, triangoli, parallelogrammi, circoli etc., — che noi segniamo, per bisogno di dimostrazione, sono approssimative, sono anzi, per usare il linguaggio, di G. Bruno « ombre », vestigia o imagini di quelle *idee* di figure geometriche, che hanno individualità propria, ma che non si possono mai percepire nè coi sensi del corpo (2), nè con quelli dell'anima.

---

(1) *Art. adv. math.* — I, III, p. 59.

« Circulo inscripta vel circumscripta poligonia, quanto plurum angulorum fuerit, tanto ad eius similitudinem proprius accedet, nunquam tamen eidem poterit esse similis.

(2) *De trip. m. et m.* — I, III, p. 189.

« Divino sensus quantum sit cumque vigore,
Non valet in proprium cyclum revocare tribunal ».

ibid. — p. 190.

« Definit cyclum tantum mens. Porro figura
Illius exterior tantummodo sensibus apta est,
Quantum aptanda venit; constans quapropter eorum
Obiectum reputanda magis. Nam deinde per umbram hanc
Phantasiae capere est, condensas perque tenebras.

Art. adv. math. I, III, — p. 15. « Vera sphaera non est sensibilis, neque sensibilis esse potest magis quam individuum ip-

(*segue*)

Il che vuol dire, che, per G. Bruno, non esiste forma geometrica perfetta, che cada sotto i sensi: nè l'arco dell'iride, nè quello dell'orizzonte visibile, nè la curva della sfera celeste, nè le onde mosse da un sassolino gettato nell'acqua (1); o che sia percepita dalla mente, aggirandoci sempre tra le apparenze e le approssimazioni.

E se è così, e nel mondo sensibile non si possono avere figure geometriche costanti e perfette, bisogna convenire che il nostro sapere nella geometria ha valore approssimativo, come le figure, di cui ci serviamo; perchè noi ci possiamo avvicinare a quegli schemi mentali, mediante la funzione dell'infinitesimo, a tal punto da credere di trovarci di fronte alla linea perfettamente curva, all'angolo perfettamente retto, e così via, ma non per questo saremo riusciti a superare le minime differenze, escluse le quali i contrari coinciderebbero.

Si può affermare, adunque, dopo quanto è stato detto fin qui, che a G.Bruno venne meno la prova matematica della « ragione assoluta della coincidenza dei contrarii » per causa del metodo adoperato, che non lo poteva, al più, mettere in grado, se non di dimostrare che i contrari tendono a coincidere, riducendo le differenze sensibili a differenze insensibili, sino a tal punto che *per noi* si possono dire queste scomparse, e quelli identificati.

(*cont.*)
sum naturae: immo multiplici ratione minus esse sensibilem est necesse; *ibid.* — I, III, p. 59. — Circulus vero non magis potest esse sensibilis, quam simpliciter individuum; » *De trip. min. et men.* — I, III, p. 189 — « Sensus verum circulum non apprehendit. »; v. anche p. 195.

(1) *ibid.* — p. 197, v. 36 *e seg.* 57 *e seg.* e 83 *e seg.*

Un solo è il suo merito: quello di avere compreso che bisogna tesoreggiare queste minime differenze e tenere nel massimo conto la natura e la funzione del minimo, prima di accingerci a costituire la metafisica e la scienza (1), e di avere proclamato che chi voglia spiegare i problemi cosmici, deve cominciare dal minimo e finire nel minimo, (2) quasi avesse voluto dire che il minimo serve a spiegare il massimo, e viceversa (3).

E, infatti, il più grave problema fisico e metafisico ad un tempo, che si presentasse alla sua mente, fu come i minimi formino i massimi; come l'infinitamente piccolo dia luogo all' infinitamente grande.

Un problema, questo, importantissimo per lui, la cui soluzione doveva servire a fargli conciliare l'esistenza della pluralità degl' indivisibili, con quella dell'unità della natura infinita.

L'avere ammesso che esistono più generi o specie di minimi, poteva essergli d'ostacolo alla concezione di quell' unità della natura, che doveva essere il pernio della sua filosofia; tanto più che invano si cercherebbe nella sua teoria dei minimi quell' ordine gerarchico, che c'è nella teoria delle *idee* di Platone, e

---

(1) *De trip. min. et men.* I, III, p. 149: « minimi speculetur oportet naturam..., ante mathematicam atque metaphysicam scientiam constituendam. »

(2) *ibid.* — I, III, p. 149, « — si contemplatio naturae vestigia perseguitur, a minimo incipiat, et in minimo speculando consistat, et in minimo contemplando desinat, oportet. »

(3) *ibid.* — I, III, p. 139:

« ..... quia maxima, quaeque
Ex minimo, in minimo, ad minimum sunt, per minimumque. »

in quella delle « *monadi* » di Leibnitz, e per cui le prime si assommano nella *idea delle idee*, o del sommo Bene, che si espande nel mondo, riflettendosi in tutte esse, sebbene « in una parte più, e meno altrove » (1), e le seconde fanno capo alla « *monas monadum* » (2), che è Dio, il quale ordinò la natura delle cose, fisiche e spirituali, secondo un disegno prestabilito, che continuamente si attua nella maniera più armonica.

Ben è vero che anche G. Bruno parlò di una *monas monadum* (3), che è Dio, la sostanza universale, anzi lo stesso universo animato e animante, ma non c' è alcun accenno sulle possibili relazioni di subordinazione e di coordinazione, che intercedono tra minimo e minimo e fra minimi e massimo.

Una sola cosa è detto: che cioè « il minimum, » la « unitas, » la « monas, » l' « individuum » è la « substantia » è l' « essentia rerum, » che non è, nè materia, nè spirito, l'una separata dall'altro, perchè è l'una e l'altro nello stesso tempo; che esso è centro d' attività, la quale, esplicandosi, forma i composti, i massimi; e che questi massimi non sono altro che i minimi moltiplicati all'infinito, e perciò possono ritornare al minimo, essendo « circolari le trasmutazioni naturali » (4).

---

(1) v. *Respublica* — II, XVIII, 379, *a-b;* v. XVI, 505, *a.*

(2) *Système nouveau de la nature et de le communication des substances;* — *Monadologie.*

(3) *De trip. m. et m.* — I. III, p. 144:
« Simpliciter tandem monadum nonas una reperta est,
Quae multum et magnum, complectitur omneque in ista
Integranda means, dans entibus esse, Deusque est
Extans totum, infinitum, verum, omne, bonum, unum. »

(4) *D. l. c. p. e n.* — p. 254; *Art. adv. math.* — I, III, p. 60.
« Circulus sunt omnia naturae opera et omnis motus cuiuscumque sit generis, sicut etiam elementorum, si naturalis est, circulus est. »

Come il minimo che, secondo G. Bruno, è inesteso, produca il massimo, che è esteso; come il semplice generi il composto, questo fu studiato nel poema *De monade, numero et mensura,* compilato per risolvere un problema di tanta importanza, che interessa non soltanto la matematica, ma anche la metafisica, la fisica, la biologia e la psicologia.

Però, o perchè non potesse ancora usufruire delle scoperte della fisica, della chimica, della biologia, che, come scienze, non erano nate; o perchè non possedesse, come vedemmo, un vero metodo di costruzione scientifica, G. Bruno fu costretto a valersi dell'analogia.

E, infatti, a mo' dei Pitagorici, si servì della matematica, per risolvere il problema metafisico della costituzione della materia e della formazione dei composti.

Come nell'aritmetica, l'unità, che non è numero, genera il numero; come nella geometria il punto, che non è linea, genera, col suo fluire, la linea; e la linea, che non è superficie, genera, la superficie; e la superficie, che non è solido, genera il solido; così la monade, che non è composto, genera il composto: la diade, la triade,.... (1) insomma, tutte le cose del mondo sensibile.

Se non che qui gli venne meno la forza di creare

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 241. Se è vero che « la potenza non è differente dell'atto », è necessario che « *ne* l'infinito » il punto, la linea, la superficie non differiscano...., perchè il punto, scorrendo da l'esser punto, si fa linea; scorrendo da l'esser linea, si fa superficie; scorrendo da l' esser superficie, si fa corpo; il punto, dunque, perchè è in potenza ad esser corpo, non differisce da l'esser corpo, dove la potenza e l'atto è una medesima cosa ».

De trip. m. et m. — I, III, p. 148. « Linea nihil est nisi punctus motus, superficies nisi linea mota, corpus nisi superficies mota. »

una teoria che avesse valore reale. « Perchè chi, costruita una teoria atomica, vuol descrivere il processo cosmogonico, non può dagli atomi saltare a piè pari alle formazioni ultime dei soli e dei pianeti, senza passare per le combinazioni atomiche più elementari. Nè il Bruno poteva sottrarsi a questa necessità, benchè qui appunto gli facesse difetto la scienza positiva ».

« Nella costruzione della teoria atomica, potè ben adoperare il ragionamento della divisibilità della materia e le analogie matematiche; nel descrivere la struttura dell'universo e i moti dei corpi celesti, ebbe a guida sicura l'astronomia rinnovata da Copernico; ma tutti questi aiuti gli vennero meno, quando ebbe a trattare delle combinazioni elementari e delle forze che vi presiedono; poichè quel gruppo di scienze, chiamate giustamente dallo Spencer astratto-concrete (vale a dire più concrete della matematica e meno p. e. dell'astronomia) non era ancora costituito. Non mancavano certo ingegnose teorie e buone osservazioni, ma quel che oggi diciamo la Fisica, la Chimica, la Mineralogia, la Biologia, erano ancora da nascere » (1).

G. Bruno ne era consapevole: e, infatti, ai tre poemi, — *De triplici minimo et mensura, De monade numero et figura* e *De immenso et innumerabilibus* — che, come si sa, per detto di lui stesso, formano un gruppo speciale, tanto sono legati (2) l'uno agli altri, attribuì

---

(1) F. Tocco — *Op. cit.* — p. 205.

(2) Il *De minimo* tratta degli elementi delle cose; il *De Monade* scopre i numeri e le figure delle composizioni elementari; il *De immenso* studia *gli infiniti mondi,* che risultano dalle ulteriori (*segue*)

valore diverso; perchè dichiarò che, se nel *De minimo* aveva scoperto con ordine metodico gli ultimi elementi dell'universo; se nel *De immenso* con irrepugnabili dimostrazioni ne aveva potuto descrivere la struttura e l'ordinamento, nel *De monade,* invece, si era dovuto appoggiare alla fede nell' antica sapienza e alle rivelazioni dei teosofi, che, come per divina ispirazione, intuiscono il vero (1).

In mancanza di queste conoscenze, G. Bruno si servì di tutti i mezzi, di cui fecero uso gli *uomini novi* del Rinascimento; cioè, di *Magia,* di *Alchimia,* di *Astrologia,* di *Cabala,* insomma, delle così dette scienze occulte, ricorrendo all'autorità degli antichi: di Pitagora, di Zoroastro, di Agloafamo, di Ermete Babilonio, di Platone, di Apollonio Tianeo etc. (2); e delle scoperte scientifiche che si erano fatte ai suoi tempi.

(*cont.*)
aggregazioni di siffatti composti. — « Adsunt ergo primo *De Minimo....* libri, in quibus doctrina, eruditio, et disciplina videt primorum principiorum intellectum. Secundo *De nomade...* liber, in quo revelatio, fides, et divinatio, imaginationum, opinionum et experimentorum fundamenta quaedam agnoscit vel vestigia. Tertio *De immenso....* libri, in quibus evidentes, certiores et fortissimae sunt demonstrationes, qualiter.... unum sine fine regnum infinito gubernatori subsit, et naturae comprehensibiliter et incomprehensibiliter ordo manifestetur » — *Op. lat.* — I, I, p. 196.

(1) « In primo volumine studiose cupimus, in secundo — il *De monade* — incerti quaerimus, in tertio clarissime invenimus. In primo plus valet sensus, in secundo verba, in tertio res. Primum est circa nobis innata, secundum circa audita, tertium circa inventa. Primum in methodo certe mathematica, secundum (ut licet) divina, tertium vere naturali. » *De mon. n. et f.* — I, I, p. 196-7.

(2) *De Mon. n. et f.* — I, II, p. 334.

Quest'amalgama di vecchio e di nuovo, di cui egli si valse, per passare dalla teoria dei minimi, esposta sopratutto nel poema *De Minimo triplici et mensura,* a quella dei massimi, esposta specialmente nei dialoghi della *Cena delle Ceneri,* del *De universo infinito e mondi* e nel poema *De immenso et innumerabilibus,* non deve far meraviglia. È vero, che, come nota il Brunhofer, (1) egli si rise delle scienze occulte: dell' alchimia (2), della medicina e delle arti magiche (3); ma non se ne disinteressò del tutto, perchè queste così dette scienze, come ben osserva il Tocco, (4) erano ispirate a quel neoplatonismo e antiaristotelismo, che, come fu detto a suo tempo, serviva a combattere quella filosofia peripatetica (5) che egli odiava tanto.

Bastava questo solo, perchè G. Bruno si giovasse, dovunque fosse possibile, delle scienze occulte, anche per allargare il campo delle conoscenze umane, allora così ristretto, o per tentare una dimostrazione nuova di fatti, sulla cui natura si era soliti discutere soltanto con le opere di Aristotile alla mano. A parte, poi, che in ogni tempo, ogni ipotesi e ogni nuova concezione delle cose della natura, hanno del misterioso e dell' occulto, fino a tanto che non sieno vagliate e controllate con l'esperienza.

E, dopo tutto, non si deve dimenticare che G. Bruno, distruttore di pregiudizi e creatore di uno spirito nuovo, non cessa di essere figlio dei suoi tempi. Ora, « tutti i filosofi della Rinascenza, e principalmente i più nova-

(1) *G. Bruno 's Veltanschaung und Verhänguis*—p. 81, Leipzig, 1882.
(2) *Candelaio* — III, at. 1., sc. XI, p. 50-5.
(3) *Sigill. Sigill.* — II, II, p. 183.
(4) *Op. cit.* — p. 207.
(5) *D. l. p. e u.* — I, p. 182, 194, 199.

tori, cadono in simili contraddizioni: Cardano, Cornelio, Agrippa, Paracelso, G. B. Porta, non meno del Telesio, del Bruno e del Campanella. Sono tutti uomini d' ingegno non comune; non pochi di loro fanno vere scoperte e spianano la via a Galileo, ma tutti riboccano di errori e credenze puerili....

« Questo strano impasto di saviezza e di follia è una conseguenza di quei tempi agitati, quando tutti cercavano il nuovo, ma nessuno sapeva dove e come trovarlo, e pochissimi punti della scienza erano rischiarati da vera luce in confronto degli altri molti, tuttora avvolti in densa e persistente caligine » (1).

Ma si capisce anche che, in questo modo, non si poteva costituire nessuna scienza nova; e in fatti, bisognò arrivare a Galileo, il primo pensatore veramente educato ad osservare e a sperimentare, per creare la scienza, spoglia di qualsiasi speculazione, che non avesse riscontro nei fatti (2).

E questa fu la ragione, per cui G. Bruno si trovò disposto assai meglio ad addurre le prove « della coincidenza dei contrarii », più con l'aiuto della metafisica, anzichè con quello della matematica e delle scienze positive. Perchè, più filosofo che scienziato, più adatto a ragionare sul modo come la natura delle cose *deve* essere, anzichè su quello com'*è* per noi, o come a noi appare, trascinato da quell' « esigenza della ragione, » per cui l'uomo è portato a passare dal *parere* all' *essere*, dall'*essere* al *dovere essere*, si trovò nel suo campo di azione.

(1) F. Tocco — *Op. cit.* p. 204.

(2) Keplero stesso, in confronto di Galileo, più che uno scienziato, è uno spirito mistico, più medievale che moderno.

I « segni » non gli bastarono più per trovare « la ragione della coincidenza dei contrarii », perchè la matematica, come vedemmo, non gli aveva apprestato che un calcolo di approssimazione; e allora ricorse all'aiuto di quelle « verificazioni » metafisiche, « che gli venivano apprestate dalle altre facultadi morali e speculative » (1), per tentare di risolvere quello che con la esperienza non era stato possibile.

Ed ecco entrare in campo quell'intuizione intellettuale, la « mens », superiore all' « intellectus » e alla « ratio », che coglie, direttamente e immediatamente, le sintesi più elevate, tanto da farci abbracciare la natura come un' unità incommensurabile, dove tutte le differenze ci sembrano scomparse.

Il calcolo matematico, mediante la funzione dell' infinitesimo, ci può fare intravvedere quest'unità, con una certa approssimazione; la metafisica, invece, ci può dare l'illusione, e realmente ce la dà, di avere raggiunta quest' unità assoluta, perchè, sostenendo che quello che nel mondo sensibile è relativo, può, anzi, *deve* essere assoluto nel mondo ultrasensibile e ultraintelligibile, ci dice che nel primo, dove le cose si conoscono nella loro apparenza, domina l' eterno divenire dei contrari, la cui coincidenza è approssimativa, mentre nel secondo, dove le cose si possono contemplare *sub specie aeternitatis*, ci dice che impera l' eterna immanenza, in cui la coincidenza dei contrari ha valore assoluto, perchè la legge « delle trasmutazioni circolari » non ha alcuna efficacia, l' uno — l' infinito — essendo immobile, immanente e impervio alle leggi del tempo e dello spazio.

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 252.

Ebbene, data questa differenza nel concepire il mondo fenomenico e quello noumenico, è naturale che, secondo G. Bruno, « la raggione della coincidenza dei contrarii » avesse valore diverso nell' uno e nell' altro: relativo o approssimativo nel primo, assoluto nel secondo.

Vediamo se sia vero.

Negli spazi finiti, come ce lo prova la geometria euclidea, noi facciamo distinzione tra punto e linea, tra linea e superficie, tra superficie e solido, tra retta e curva, tra diametro e circonferenza, tra centro e circolo, tra concavo e convesso, tra angolo acuto e angolo retto etc.

Ma nello spazio infinito queste differenze scompaiono, perchè, sia che consideriamo le cose nell' infinitamente piccolo, sia che le consideriamo nell'infinitamente grande, si vede « gli contrarii concorrere in uno ».

Le differenze spaziali hanno valore per noi e per le cose finite (1).

Ma nell' infinitamente piccolo e nell' infinitamente grande non ci sono dimensioni (2), e perciò nè pure differenze, come possiamo arguirlo, pensando ad una retta infinita che non è diversa da una circonferenza infinita, dove il diametro, la periferia, il centro e la circonferenza, sono la stessa cosa (3).

---

(1) *De tripl. m. et m.* — I, III, p. 145.

« Finitusque globus, quanvis non undique tantus,
Est unum tamen a medio dimensio triplex
Antrorsum et sursum retrorsumque atque deorsum
Et dextrum et laevum. »

(2) *De tripl. m. et m.* — I, III, p. 147 — « In minimo simplici, monade, opposita omnia sunt idem, par et impar, multa et pauca, finita et infinita; ideo quod minimum est, idem est maximum, et quidquid inter haec. »

(3) *De tripl. m. et m.* — I, III, p. 35.

Le distanze, sono per i nostri sensi (1), ma per l'infinito non esistono.

In questo modo scompaiono tutte le nostre concezioni di larghezza, altezza, e profondità, di destra, di sinistra, di oriente, d'occidente, etc. (2); perchè nell'universo ogni punto dello spazio è levante e occidente, mezzogiorno e mezzanotte, centro e circonferenza, alto e basso, etc. (3). « Sotto la comprensione de l'infinito non è parte maggiore e parte minore, perchè alla proporzione de l'infinito non si accosta più una parte quantosivoglia maggiore, che un'altra quantosivoglia minore.

« Similmente ne l'immenso non è differente il palmo dal stadio, il stadio da la parasanga; perchè alla proporzione de la immensitudine non più si accosta per le parasanghe, che per i palmi ». (4)

Lo stesso è per il tempo, le cui partizioni sono per noi, cioè, per il mondo fenomenico, ma non per l'assoluto, per l'infinito, per la Natura-Dio.

Noi distinguiamo l'istante, il momento, l'ora, il giorno, il mese, l'anno, il secolo etc.; il passato, il presente e il futuro; ma nell'assoluto non c'è che l'eternità (5).

---

(1) *De tripl. m. et m.* — I, III, p. 77 — « Stellae fixae non aequidistant a centro (*universi*): unde differentia magnitudinis non est nisi a nostris sensibus. »

(2) *De tripl. m. et m.* — I, III, p. 144-5.

« Unde idem immenso est longum, latum atque profundum;
Et centrum est unum in toto, totum atque per omne. »

(3) *De trip. m. et m.* — I, III, p. 145.

« .... est punctus quicumque occasus et ortus,
Et cardo mediae noctis mediaeque diei. »

(4) *De l. c. p. e u.* — I, p. 240.

(5) *De la c. p. e u.* — I, p. 240 « ... e però ne l'infinita du-

(*segue*)

Nel mondo sensibile noi distinguiamo il principio dalle cose principiate, il generante dal generato, la causa dall'effetto, il motore dal mosso, la potenza dall'atto, e così via; ma nel mondo dell'assoluto, come vedremo, queste distinzioni, per G. Bruno, non hanno più valore, perchè non c'è più differenza tra questi termini che ci sembrano opposti.

« L' uno contrario è principio dell' altro » (1) e però non c'è differenza tra la possibilità e l' attualità, l' una essendo inseparabile dall'altra, « perchè l' aver potenza distinta dall'atto conviene solamente a cose mutabili, (2) mentre, fuori del mondo fenomenico, « il principio non può essere altra cosa da le principiate (3).

Nel mondo sensibile, che è in un eterno divenire, noi distinguiamo l'energia dalla materia, il moto dalla quiete, il caldo dal freddo etc., perchè per i nostri sensi le cose, volte a volte, ci presentano queste modalità.

Ma nel mondo dell' assoluto non ci sono queste differenze, perchè « la materia è talmente materia che

---

(*cont.*)
razione non differisce la ora dal giorno, il giorno dall' anno, lo anno dal secolo, il secolo dal momento; perchè non son più gli momenti e le ore che gli secoli, e non-hanno minor proporzione quelli che questi a l'eternità ».

De tripl. m. et m. — I, III, p. 153. « Duratio absolute est infinita..., unde sive semper fuerint sive non fuerint, sive perpetuo sint vel non sint futura quae indissolubilia constant, vel uno manente, duratio est eterna a parte anteriori ante hoc et post hoc et quolibet temporis accipias instans ».

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 252-3.

(2) *De l'inf. u. e m.* — I, p. 292; v. anche *De mon. num. et f.* — I, II, p. 344.

(3) *De l. c. p. e u.* — I, p. 241.

non è materia, » la forma (energia), talmente forma che non è materia, essendo entrambe la stessa cosa » (1).

E però il moto non è altro se non la successione del momento, il momento del conato; il che vuol dire che il moto sensibile non è altro che una progressione del moto insensibile; e viceversa, questo, è una regressione di quello.

E così la quiete e il moto sensibile, che ci sembrano due stati contraddittori della materia, sono, invece, due modi di essere della medesima, in cui l' una è il moto sensibile ridotto allo stato latente, e l'altro è il moto latente, portato ad un grado valutabile, concordando entrambi nel moto infinitesimale, dove non c' è differenza tra la quiete apparente e il moto insensibile (2).

Così pure il caldo e il freddo, che pei nostri sensi sono contrari, coincidono in uno stesso principio, « il quale non è nè caldo, nè freddo, ma uno medesimo del caldo e del freddo », — lo stato vibratorio della materia — « tanto vero che il minimo caldo e il minimo freddo son tutt'uno » (3).

E però nella natura non c'è nè l'uno nè l'altro.

Nel mondo delle cose sensibili, noi, classificando le cose, secondo le nostre nozioni volgari della vita, siamo

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 239-240.

De tripl. min. et men. — I, III, p. 72 — « Nobis sphaera universalis est unum continuum universum infinitum immobile. »

(2) *De tripl. min. et men.* — I, III, p. 27. — « Hinc physicus intelliget maximum seu velocissimum motum, quo velocior esse non potest, ab ipsissima quiete non differre. »

(3) *De l. c. p. e u.* -- I, p. 254.

abituati a dividerle in anorganiche ed organiche, in vegetali e in animali. E così crediamo che la natura sia divisa in più regni: dei minerali, dei vegetali e degli animali, l' uno separato dagli altri da barriere insormontabili.

Ma se ci facciamo a considerare il fatto della vita da « un punto di vista » più alto, siamo indotti a pensare, quello che i sensi non ci possono dare, che cioè, l' inorganico e l'organico, che sembrano così eterogenei, coincidono nell'attività della sostanza cosmica, la quale, quando si svolge, si dice vita, quando s' involve, si dice morte, la natura essendo tutta vivente e immortale, e la morte non essendo altro che una degradazione dell'attività vitale, ridotta allo stato infinitesimale.

E però « veggiamo che la corrozione non è altro che una generazione, e la generazione non è altro che una corrozione » (1).

Nella stessa maniera, se giudichiamo le cose secondo le nostre concezioni psicologiche comuni, noi siamo portati a credere che alcune di esse siano animate e altre no.

Ma se pensiamo che « tutte le cose naturali, hanno in sè la materia e la forma, » bisogna ammettere che questo *hiatus* non ha ragion d'essere, perchè ogni cosa, « sia pur quanto piccola e minima si voglia, ha in sè

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 255.

Art. adv. matt. — I, III, p. 24-5 — « Minimi explicatio, seu centri in circumferentiam expansio, generatio est, circumferentiae vero in centrum contractio mors plysice loquendo, mathematice autem constitutio seu praesentatio in uno, eversio seu occultatio in altero. »

parte di sostanza spirituale ».... e non è minimo corpuscolo che non contenga cotal porzione in sè, che non inanimi » (1).

Di modo che si può arguire che nell'assoluto l'anima e il corpo non sono contrari, anzi coincidono nella sostanza vivente e animata, che è ad un tempo materia e spirito, ragione e senso; e però non vi può essere vita senz'anima, senso senz' intelletto, e viceversa; il che fa scomparire le differenze tra l'uomo e l'animale, tra l'animale e il vegetale, fra la ragione e il senso, fra il razionale e l' irrazionale.

E, finalmente, se esaminiamo la natura in relazione ai nostri fini, siamo indotti a credere che il mondo della materia sia governato dal principio delle cause meccaniche, mentre il mondo dello spirito ci pare governato dal principio delle cause finali.

Conseguenza; l'etica naturalistica, secondo G. Bruno, ci insegna che nell' assoluto, la libertà e la necessità, le quali nel mondo fenomenico sembrano contraddittorie, concordano e s' identificano perfettamente, perchè l'universo, la natura, l' infinito, l'assoluto, come principio efficiente, non può voler altro, che quel che vuole, nè può fare altro, che quel che fa, — « sicchè libertà, necessità e volontà sono a fatto medesima cosa » (2).

In questo modo, G. Bruno credette di avere provato che la metafisica, costituita con quell' intuizione intellettuale, che ha la virtù di contemplare le *ombre delle idee sub specie aeternitatis*, ci abbia messo in grado di

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 181.

(2) *De l'inf. u. e m.* — I, p. 293.

scoprire « la raggione assoluta de la coincidenza dei contrarii ».

Ma dimenticò che, dopo aver detto che la nostra mente non può acquistare altre conoscenze, che non siano *ombre delle idee,* e non *idee*, si era precluso ogni via, che l'avesse potuto portare alla scoperta d'una « raggione », il cui valore fosse ben altro che non quello del« *l' ombra della raggione assoluta.* »

Noi possiamo credere di avere scoperto la verità assoluta, con l' intuizione intellettuale, solo perchè la esigenza « della raggione » ci induce a sorpassare l'esperienza sensibile, e a cercare l'essenza delle cose nel mondo extrasensibile; ma se teniamo sempre presente che il nostro sapere è limitato, e perciò relativo, dobbiamo convenire che «, non ostante quell' « esigenza » metafisica, non conosciamo altro che l'*ombra* e i *vestigi* della realtà, ma non la realtà.

E se è così. bisogna dire che G. Bruno nè pure con la metafisica sia riuscito a trovare « la raggione assoluta de la coincidenza dei contrarii, » essendo rimasto sempre in un campo di conoscenze puramente approssimative, quali sono le *ombre* e i *vestigi* di quella realtà, che all'uomo non è dato conoscere giammai in sè e per sè.

Di modo che, tanto la matematica, col suo metodo di approssimazione o proporzionale, quanto la metafisica, con la sua « intuizione intellettuale, » ci dànno l' illusione di farci intravvedere l' unità nella pluralità, la identità nella contrarietà, mentre, realmente, noi non abbiamo mezzo o facoltà per poterla scoprire.

Però, comunque sia, G. Bruno non cessa di dovere essere considerato il creatore d'una filosofia, la cui idea

dominante per lui fu la concezione unitaria della natura; perchè altro è la critica che si può fare delle sue dottrine, altro i tentativi da lui fatti, per dimostrare nel modo più plausibile, che « noi dividiamo con la ragione quello che è indiviso secondo la natura e la verità ».

E però, dal « punto di vista » della storia della filosofia, la concezione monistica, che egli si fece della natura, dopo aver dimostrato che il minimo si riduce al massimo, e viceversa, rendendo impercettibili le differenze sensibili, e che i contrari concorrono in uno, dove pare si elidano, è della massima importanza, perchè ci fa presentire i sistemi filosofici di Spinoza, di Leibnitz, di Schelling e di Hegel. E di essa, G. Bruno, che ne comprese tutto il valore, si servì per diradare le tenebre dell' ignoranza e fare in modo che la scienza, dopo sì lunga eclissi, tornasse a brillare di nuova luce (1).

XV.

I tentativi fatti da G. Bruno per distruggere le antitesi nella metafisica, nella filosofia e nella scienza e la sua dottrina del monismo cosmico.

Dopo la critica lunga e particolareggiata, fatta nel capitolo precedente, alla teoria dei « minimi, » e al

(1) *De tripl. m. et m.* — I, III, p. 235. « .... Sol.....,
... quoque da — *mihi* — minimum per maxima videri...
Ut sophiae species longum suppressa per aevum
Emicet, atque aegras vultu revocata sereno
Soletur mentes, errorumque excruciantes
Discutiat nebulas ».

metodo proporzionale, per dimostrare che G. Bruno non arrivò a scoprire « la raggione assoluta della coincidenza dei contrarii, » molti, certo, si sarebbero aspettato che io qui avessi posto fine al mio lavoro, essendo venuto meno lo scopo di esaminare *ex professo* le dottrine filosofiche di questo pensatore, a cui si attribuisce a gloria l'avere distrutto i sistemi dualistici dei teologi, dei metafisici, dei filosofi, degli scienziati, e creata sulle rovine di essi, la filosofia dell'unità della natura o del monismo cosmico.

Ed è vero: questa osservazione, a prima vista, sembra abbia un valore indiscutibile e può far credere che io, dopo avere messo a nudo tutte le deficienze del metodo adoperato da G. Bruno, nel tentare di ricostruire la filosofia e la scienza; dopo avere notate e valutate tutte le deficienze delle sue speculazioni sulla teoria dei minimi; dopo avere dimostrato che matematicamente non poteva essere provato che i contrari coincidano tra loro, realmente, nell'infinitamente piccolo e nell'infinitamente grande; dopo avere, insomma, chiarito che, con un metodo e con una teoria, come quelli formulati da G. Bruno, le differenze non si possono fare scomparire, perchè al più ci possiamo approssimare all'unità, all'identità, ma non mai raggiungerla; si può credere, dico, che io sia incorso in un'aperta contraddizione con me stesso, promettendo in questo capitolo di far figurare la filosofia di G. Bruno come monistica, in opposizione a quella tradizionale, che era dualistica, e che perdurava ancora sino ai suoi tempi.

Se egli non raggiunse, nè con l'aiuto del metodo sperimentale o induttivo, nè con quello matematico, quella « raggione assoluta, » la quale gli doveva servire di

chiave di volta, per sostenere il suo edificio filosofico, e dimostrare che le antitesi tra la forma e la materia, tra Dio e la natura, tra il cielo e la terra, tra lo spirito e il corpo, tra l'organico e l'inorganico, tra il vegetale e l'animale, tra l'animale e l'uomo, tra il senso e l'intelletto, tra l'oggetto e il soggetto, tra il pensiero e la cosa pensata, tra la causalità e la finalità, tra la necessità e la libertà, ritenute come inconciliabili dai dualisti, si possono superare, identificando questi termini contrarî, in un principio supremo, dove tutte le loro differenze si elidano, le sue teorie filosofiche e scientifiche che si vogliono far passare per monistiche, in che—mi si potrebbe obbiettare — differiscono da quelle dualistiche?

Non rimase egli — si potrebbe continuare a domandarmi — aggrovigliato, come i snoi avversari, in quella rete di difficoltà insormontabili e di nodi inestricabili, per cui non si è potuto passare mai dalle antitesi alla sintesi, dalla contrarietà all'identità, dalla molteplicità all'unità, essendo sostanzialmente diversi l'energia e la materia, Dio e la natura, ciò che muove e ciò che è mosso, l'organico e l'anorganico, lo spirito e il corpo, il senso e l'intelletto, la libertà e la necessità, le cause meccaniche, che governano il mondo fisico, e le cause finali, che governano il mondo morale?

Ed è vero. Queste obbiezioni sembrano inoppugnabili, se giudichiamo la filosofia di G. Bruno non dalle concezioni, che realmente uscirono dalla mente di questo pensatore, ma da quella che sarebbe dovuta venir fuori secondo le nostre critiche e le nostre esigenze, perchè noi avremmo voluto che egli, superando tutte le difficoltà, ci avesse lasciato un sistema di speculazioni,

dove non si avesse nulla ad osservare in contrario, aspettandoci che egli avesse realmente risoluto, come dichiarò e si vantò più d'una volta, i tanti enigmi dell'universo, mentre essi, da che c' è mondo, sono stati sempre il campo delle speculazioni di tutti i filosofi, dualisti o monisti. Ma se pensiamo che il nostro sapere è limitato, perchè non solo la scienza, ma anche la filosofia sono agnostiche, come quelle che, ognuna per ragioni proprie, non hanno saputo mai risolvere il problema dell'origine, della sostanza e della finalità della natura delle cose; se ricordiamo che ogni sistema filosofico è stato sempre, un tentativo, più o meno felice, fatto, con minore o maggiore genialità, per dare una risposta alle eterne domande « donde siamo venuti », « che cosa siamo », « dove andremo », io credo che G. Bruno, anche quando si provi, come io mi sono studiato in questo lavoro, che di fatto non riuscì a trovare il metodo adeguato per superare lo abisso che i dualisti fanno intercedere fra l'energia e la materia, fra Dio e la natura, fra gli elementi chimici allo stato bruto e la forza vitale che li organizza, fra l'anima e il corpo, fra il senso e l'intelletto, fra il pensare e l'essere, fra il mondo fisico e quello morale; tuttavia, non cessa di essere il sostenitore di quel monismo cosmico, col quale intese fare comprendere che il dinamismo e il meccanismo, il teismo e il naturalismo, il vitalismo e il fisiologismo, l'animismo e il materialismo, il sensismo e il razionalismo, il realismo e l' idealismo, il determinismo fisico e l' indeterminismo morale, sono teorie unilaterali e inadatte a darci una concezione sufficiente del posto che l'uomo occupa nell'universo e delle relazioni che collegano l' uno all' altro. Che egli

non sia riuscito, in tutto e per tutto, a trovare « la causa e il principio uno, » dove questi termini, creduti eterogenei, si possano conciliare e identificare, facendo sparire le loro differenze, o perchè non seppe scoprire il metodo necessario alla dimostrazione di tanti problemi, o perchè gli mancò la cultura, se non filosofica, scientifica, certamente, e buona a dimostrargli che la natura è una in tutte le sue manifestazioni, inorganiche, organiche, psichiche e sociali, non cessa che egli, nel risolvere tutti questi problemi dell'universo, tenendosi lontano dagli estremi opposti, sia stato lo spirito più ardito, che abbia saputo avviare la mente umana a comprendere che tra la materia e la forma non c'è contraddittorietà, essendo l'una e l'altra due manifestazioni della stessa sostanza cosmica, dove la materia è talmente materia che non è materia, e la forma talmente forma che non è forma, essendo la stessa e unica cosa; che tra la natura e Dio non c'è alcuna differenza sostanziale, perchè, quando non si concepisca la prima finita, il secondo a foggia umana, l'una e l'altro sono la stessa realtà infinita, eterna, attiva, che è generatrice di tutte le cose; che non c'è opposizione tra il cielo e la terra, perchè le stesse sostanze chimiche, che si trovano negli spazi ultralunari, si trovano anche negli spazi sublunari, essendo tutti costituiti degli stessi elementi; che non c'è divario sostanziale tra la così detta materia bruta e la materia vivente, perchè tutta la natura è viva, sebbene in condizioni e in grado diversi, dai minerali all'uomo; che non c'è eterogeneità tra l'anima e il corpo, perchè tutti gli organismi sono animati, sebbene in diverso modo; che non c'è separazione tra il senso e l'intelletto, perchè sono forme d'attività della

stessa animazione universale, la quale prima si manifesta còme sensibilità e in ultimo come mentalità; che non c'è diversità di natura tra il pensiero e la cosa pensata, perchè il soggetto e l'oggetto sono forme distinte della stessa realtà, considerata da « punti di vista » diversi; e che, finalmente, non c' è opposizione tra la necessità e la libertà, perchè nella natura, che è autarca e dio a sè stessa, vien meno ogni distinzione tra determinismo e indeterminismo, tra cause necessarie e cause finali.

Se noi dovessimo giudicare e valutare le teorie e i sistemi filosofici, escogitati da tanti pensatori con mezzi e intenti diversi, non dallo scopo che si proposero, ma da quello che realmente raggiunsero, non potremmo più assegnare ad essi un posto definito nella storia del pensiero, nè classificarli, perchè si confonderebbe il valore che avrebbero dovuto avere, con quello che realmente hanno.

Noi, invece, dobbiamo procedere a questa valutazione, tenendo conto, non tanto di quello che un dato filosofo avrebbe dovuto fare, quanto di quello che realmente ha fatto, mettendo in rilievo se e fino a qual punto un sistema filosofico sia coerente, e se sia riuscito a dimostrare la bontà dei mezzi adoperati e l' attendibilità dello scopo, che si aveva di mira, e quanto se ne sia potuto conseguire.

Certo, giudicando i sistemi filosofici con questo criterio, — e non ce ne può essere altro, se si vuole essere imparziali nella critica — non tutti possono avere lo stesso valore di stima, perchè ognuno di essi, posto in relazione col fine propostosi dallo scrittore, segna un passo, più o meno felicemente avanzato, verso la soluzione di quei problemi sopracennati e che costi-

tuiscono la materia prima di ogni speculazione metafisica o filosofica.

Invero, che progresso non c'è stato, nel passare dal monismo eleatico, specialmente da quello di Senofane e di Parmenide, — dove ancora l'essere è concepito come realtà indefinita, ma immobile, non soggetto a nessun mutamento, destituito di qualità positive, senza dirsi se sia corpo o anima, materia o spirito, o tutto questo insieme —; che progresso, dico, non c'è stato nel passare da questo monismo a quello d'Eraclito, — secondo il quale tutte le cose della natura inorganica, organica e spirituale, sono trasformazioni perenni e circolari d'un solo e medesimo elemento primitivo, — il fuoco — più definito dell'essere degli Eleati, e che è in un continuo divenire; e da questo al monismo degli atomisti — di Leucippo, di Democrito e dei loro seguaci — Epicuro e Lucrezio, — dove il materialismo piglia il sopravvento, perchè tutti i fenomeni cosmici, materiali o vitali, fisiologici o psichici, sono spiegati mediante l'attività degli atomi — *primordia rerum* —; e da questo al monismo degli Stoici, — di Zenone di Cizio, di Cleante etc. — in cui si comincia a far posto all'idealismo, perchè ci entra Dio, che è l'anima dell'universo vivente, la mente ordinatrice della natura, dalla quale, per altro, non è separabile; e da questo, finalmente, al monismo di G. Bruno, che, pur essendo derivato da tutte le dottrine delle scuole precitate e dall'emanatismo dinamico di Plotino, (1) ha la sua impronta particolare, perchè, come

(1) Per G. Bruno, che, in fatto d'interpretazione e di valutazione dei sistemi filosofici, non andò molto per il sottile, il neoplatonismo di Plotino, secondo il quale l'Uno — cioè, l'assoluto —

(*segue*)

se questo filosofo fosse un eclettico, vi sono conciliate con molta genialità, la materia e la forma, ciò che muove e ciò che è mosso, il divenire e l'essere, Dio e la natura, la materia bruta e la materia vivente, l'anima e il corpo, il senso e l'intelletto, il pensiero e la cosa pensata, la necessità e la libertà, la causalità e la finalità!

E pure, in tutto questo processo evolutivo, durante il quale si poterono tesoreggiare tante speculazioni filosofiche e scoperte scientifiche, ignote in precedenza, non si può dire che lo spirito umano abbia saputo sorpassare tutti gli ostacoli per ispiegare, in una forma inattaccabile, che la natura implica in tutte le sue produzioni e manifestazioni l'unità delle leggi e l'unità della sostanza cosmica, senza di che il monismo manca di fondamento.

Ma non per questo i sistemi filosofici di Parmenide, di Eraclito, di Democrito, di Epicuro, di Lucrezio etc. cessano di essere monistici, sebbene, con atteggiamenti particolari, gli uni idealistici, gli altri materialistici, abbiano tentato di dimostrare che in tutte le cose della natura vi è la stessa sostanza, e che tutte obbediscono alla stessa legge; come la filosofia di Platone non cessa di essere la più grande concezione idealistica, che lo spirito greco abbia saputo formulare, per risolvere il problema dell'essere e del conoscere, pur non essendo riuscita a provare come l'ordine delle *idee* produca lo

---

(*contin.*)
produce per emanazione, o meglio per irraggiamento graduale, il tutto — il molteplice — e questo tende a riassorbirsi in quello, non è per nulla differente da un monismo idealistico. E in questo senso egli vi ricorse più d'una volta.

ordine delle cose; come anche la filosofia di Kant, che è la più ardita e geniale costruzione spirituale, fatta nell' epoca moderna, per dimostrarci come si hanno le conoscenze, che cosa conosciamo e fin dove possiamo arrivare a conoscere, non cessa di essere la madre del criticismo, non ostante che abbia manifestato tutta la sua impotenza a mostrarci l'origine di quell'*a priori*, senza il quale non vi sono conoscenze teoretiche e pratiche, che abbiano valore necessario e universale.

Questa è la sorte di tutti i sistemi filosofici, qualunque sia il loro orientamento e la loro tendenza: di finire, cioè, catastroficamente, senza avere potuto trovare il valore di quelle incognite, la cui determinazione costituisce il punto di mira di tutte le speculazioni metafisiche o filosofiche.

Nè, del resto, deve fare maraviglia che avvenga così, perchè, data la limitazione delle nostre facoltà conoscitive, il sapere non può essere che anch' esso limitato; e però non possiamo escogitare che ipotesi, teorie, sistemi, più o meno irreali, o almeno approssimativi, perchè, più o meno, trovano il loro riscontro nella natura delle cose; come ce lo prova il fatto che la maggior parte delle speculazioni metafisiche e filosofiche non si possono tramutare, nè si sono mai tramutate, in esperienze scientifiche.

Nè deve sembrarci assai strano che, non ostante questa limitazione del nostro potere conoscitivo e delle nostre conoscenze, noi siamo tuttavia portati a speculare, a escogitare sempre nuove ipotesi, nuove teorie, nuovi sistemi, mentre la storia del pensiero ci dovrebbe ammaestrare che, come nel passato, così nel presente e così anche nell'avvenire, tutti i tentativi che si fanno

o che si faranno, non avranno un successo migliore. Non bisogna dimenticare che, come si disse, la ricerca filosofica, o meglio metafisica, — e i tentativi fatti per risolvere i problemi sopracennati appartengono alla metafisica — è un'esigenza della ragione, che spinge lo uomo a sorpassare i limiti di ogni esperienza possibile, dove non trova modo di risolverli, e a penetrare con l'imaginazione, col sentimento, o con l'intuizione intellettuale, nella ragione dei sogni, dei misteri e delle incognite, anzi, dell'inconoscibile. Ed è stata questa esigenza spirituale, che ha dato luogo a tante scuole filosofiche, a tante teorie, a tanti sistemi, ognuno dei quali ha un valore storico assai importante, perchè ci ricorda gli sforzi fatti dalla mente umana per risolvere gli enigmi dell'universo.

E se è così, G. Bruno, non ostante tutte le sue deficienze, non cessa di essere lo spirito più ardito del Rinascimento, che abbia saputo formulare la più vasta e armonica concezione dell'unità della natura, architettando un sistema di speculazioni geniali, che gli dànno il diritto di essere considerato come uno dei pensatori più profondi non solo del secolo in cui visse, ma anche di quelli che lo precedettero e lo seguirono.

E dico « sistema » non a caso, ma a ragion veduta; perchè, se si mettono in relazione le antitesi sopracennate, che costituivano i punti principali della filosofia tradizionale, fiorente ancora sul declinare del Rinascimento, e le dottrine monistiche, sostenute, in opposizione ad esse, da G. Bruno, è facile comprendere che le speculazioni di questo pensatore, disseminate in tante opere italiane e latine, che, a prima vista, ci sembrano

caotiche, formano un tutto organico, ben determinato e preciso, tanto esse sono coordinate tra di loro.

È un fatto che, se è vero che la filosofia, sotto il « punto di vista » epistemologico, è sintesi di sintesi, perchè, ben diversamente dalla scienza, che è sistemazione parziale di conoscenze, è la sistemazione del sapere umano nel modo più comprensivo e integrale, cioè la sistemazione generale delle sistemazioni particolari, mettendoci così in grado di formarci una concezione sintetica della natura delle cose, G. Bruno merita, meglio di qualsiasi altro, il titolo di filosofo, perchè sostenne che la natura è una e che « il conoscere questa unità è lo scopo e il termine di tutte le filosofie e contemplazioni naturali » (1). « Non mi parrà—egli diceva—però quella filosofia degna di essere rigettata, massimo quando, sopra a qualsivoglia fondamento, che ella presuppone, o forma d'edificio che si propone, venga ad effettuare la perfezione della scienza speculativa e cognazione di cose naturali, come in vero è stato fatto da molti più antichi filosofi... ». « Or, per venire al proposito, tra le specie della filosofia, quella è la miglior, che più comoda - e altamente effettua la perfezione de l' intelletto umano, ed è più corrispondente alla verità della natura, e quanto sia possibile cooperatrice di quella... » (2).

« L'intelletto, — che — vuol comprendere l'essenza delle cose, in questo dimostra apertamente come ne la unità consista la sustanza de le cose, la qual va cercando o in verità o in similitudine » (3).

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 232.
(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 207, 209.
(3) *De l. c. p. e u.* — I, 250.

Per lui « è importantissima scienza... e fondamento solidissimo de le veritadi e secreti di natura »... comprendere « essere una e medesima scala, per la quale la natura descende alla produzione de le cose, e l'intelletto ascende alla cognizione di quelle; e che l'uno e l'altra da l'unità procede all'unità, passando per la moltitudine di mezzi » (1).

Di qui il suo monismo cosmico, perchè, mentre c'insegna « tutte le cose essere uno, il quale, per la mutabilità ha in sè tutte le cose; e perchè tutte le forme sono in esso, conseguèntemente tutte le definizioni gli convengono » (2), ci dimostra che « non è contro raggione la *sua* filosofia, che riduce ad un principio, e referisce ad un fine, e fa coincidere insieme gli contrarii; di sorte che è un soggetto primo dell'uno e dell'altro....; onde non sia difficile di pervenire a tanto, che si sappia come ogni cosa è in ogni cosa » (3).

Contro questa valutazione della filosofia di G. Bruno, per cui essa viene elevata a sistema, avente la più stretta e logica coerenza in tutte le sue parti, nella metafisica, nella teologia, nell'astronomia, nella fisica, nella biologia, nella psicologia, nella logica, nella gnoseologia e nell'etica, mi si potrebbe obbiettare che le dottrine, così molteplici e svariate, sostenute da questo pensatore, sono ben lungi dal potere costituire un sistema: 1. perchè G. Bruno non ebbe un piano prestabilito delle opere che riuscì a compilare e delle teorie

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 247-8.
(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 247.
(3) *De l. c. p. e u.* — I, p. 405.

che andò successivamente formulando; 2. perchè le sue stesse dottrine mal sopporterebbero di essere valutate come un sistema, che è rigido, definito e immutabile una volta che è costituito, mentre si sa che la mente di G. Bruno nel corso di circa 15 anni, — 1576-1592 — che corrispondono al periodo della sua vita libera e della sua operosità scientifica, subì l'influsso di molte scuole filosofiche, e perciò anche le sue stesse dottrine dovettero variare in modo più o meno radicale.

Ma a queste due obbiezioni, che, esaminate ben bene, non hanno un gran valore, io contrappongo, anzitutto, che, anche quando fosse vero che G. Bruno, nell'abbozzare i primi « delineamenti ed ombre » della sua filosofia, non abbia avuto un disegno prestabilito dell'opera che si proponeva di costruire, non è una ragione per affermare che le sue speculazioni non costituiscano un sistema.

Il disegno dell'opera può mancare, perchè ancora non è stato tracciato in tutte le sue parti, è intanto esserci, se non un sistema, vero e proprio, il nucleo d'un sistema, ancora incoerente e inviluppato.

Si sa, per tornare all'argomento, che una delle prime opere di G. Bruno fu un opuscolo sulla *Sphaera*, (1) che andò perduto. Quali dottrine avesse egli potuto formulare in questa sua opera, noi non lo sappiamo; ma non è improbabile, come si può arguire dal titolo, che cominciasse a servirsi del metodo proporzionale o d'approssimazione, per sostenere che nell'infinitamente piccolo e nell'infinitamente grande le differenze *per noi* si elidono; dottrine che, come vedemmo, si trovano esposte in opere poste-

(1) *Candelaio — con prefaz.* di E. Sicardi — p. 9, Milano, Sonzogno, 1889.

riori: nei dialoghi dello *Spaccio de la bestia trionfante*, della *Cena delle ceneri*, *De la causa principio e uno*, *De l'universo, infinito e mondi;* negli *Articuli centum et sexaginta adversus mathematicos:* nei *Dialogi duo* de F. Mordentis *prope divina adinventione ad perfectam cosmimetriae praxim;* e nei poemi *De triplici minimo et mensura*, *De monade numero et figura* e *De immenso et innumerabilibus*.

Ma, a non tenere conto di questa ipotesi, pigliamo il *Candelaio*, che fu certo la seconda delle opere pubblicate da G. Bruno (1) e che sembra non abbia relazioni con le altre.

Ebbene, nella dedica di questa commedia è scritto: « il tempo tutto toglie e tutto dà; ogni cosa si muta, nulla si annichila; è un solo che non può mutarsi, un solo è eterno, e può perseverare eternamente uno, simile e medesimo » (2). Ma, dopo quanto si è esaminato finora delle opere di G. Bruno, io credo che non sia necessario spendere altre parole per far comprendere che gli accenni alla filosofia monistica, che si trovano nel *Candelaio*, trovano il loro sviluppo nelle opere filosofiche, italiane e latine, pubblicate parte, poco appresso a Londra, — 1594 — parte, più tardi ancora, nell'ultimo anno della sua vita libera, a Francoforte, cioè nel 1591-92.

Si aggiunga a questo un altro fatto, che, cioè, le dottrine di G. Bruno sono collegate fra loro come le stesse opere, in cui si trovano esposte, perchè, molto

---

(1) Come si rivela da quest' opera, il *Candelaio* fu pubblicato dopo il *De umbris idearum*, nel 1582 a Parigi: « eccovi la candela che vi vien porgiuta per questo *Candelaio*, che da me si parte, la qual, in questo paese — Francia — ove mi trovo, potrà chiarir alquanto certe *Ombre dell' idee*. *Op. cit.* — III, p. 6.

(2) *Op. cit.* — III, p. 7.

spesso, le prime per ordine di tempo, richiamano le successive (1). Il che vuol dire che questo pensatore, nello svolgere le sue dottrine filosofiche o scientifiche, doveva seguire una via, di cui non perdeva di vista i tratti percorsi, tanto vero, che, più d'una volta, volgendosi indietro, richiamò alla memoria i passi fatti.

Ora, tutto questo prova che G. Bruno, anche quando fin da principio non avesse concepito un disegno definitivo delle sue opere filosofiche, già maturava un ordine di idee, direi, anzi, un sistema di teorie e di dottrine, le quali, abbozzate prima, furono, a poco a poco, sviluppate con un criterio logico, serrato e coerente, tanto da formare come un corpo di speculazioni coordinate tutte ad uno stesso fine: la dimostrazione che la natura

---

(1) È un fatto che il *Candelaio* — III, p. 6 — richiama il *De umbris idearum;* nei dialoghi *De gli Eroici furori,*—II, p. 324 — si cita la *Cabala del cavallo pegaseo* —, nella *Cabala* — II, p. 220, oltre l'*Arca di Noè*, perduta, e il richiamo alle *Ombre delle idee,* si cita l'*Explicatio Trig. Sigill.* e lo *Spaccio de la bestia trionfante;* nei dialoghi *De l'infinito universo e mondi* — I, p. 400 — si ricordano quelli *De la causa principio e uno;* in questi — I, p. 151 — quelli de *La cena delle ceneri;* nel poema *De immenso et inn.* — I, I, p. 306 — si cita il *De mon. n. et f.*; oltre che nell'*epist. dedic.* si fanno vedere, come si fece rilevare nel cap. preced., le relazioni intime e le differenze che intercedono fra i tre poemi: *De trip. m. et m.; De mon. n. et f.* e *De imm. et. inn.* — I, I, p. 196-7.

Nella *Cena delle ceneri*, — I, p. 18 — si ricorda l'*Explicatio Trig. Sigill.* e le *Ombre delle idee*; nell'*Explicatio Trig. Sigill.* — II, II, p. 123, 134, 146 etc. sono ricordati i libri *De Umbris idearum, De Architectura artis Lulliana — ibid.* p. 128; *la Ars reminiscendi — ibid.* p. 129, 131, 139 etc., il *Sigillus sigill. — ibid.* p. 160, etc., che, più o meno, formano come un gruppo di speculazioni mnemoniche. E, finalmente, nel *C. Acrot.* si ricordano i dialoghi *De la c. p. e. u.* — I, I, p. 102 — e quelli *De l'inf. u. e. m.* — I, I, p. 122.

nella sua essenza è una, mentre ci sembra molteplice e variata nelle cose sensibili.

L'altra obbiezione, poi, che cioè, le speculazioni filosofiche di G. Bruno non si presterebbero ad essere serrate nei limiti rigidi d'un sistema, tante sono le variazioni cui andarono soggette, non ha maggior valore della precedente.

Le speculazioni d' un filosofo costituiscono un sistema, quando sempre sono coordinate allo stesso fine: i mezzi, — ipotesi, teorie, dottrine — ed è giusto che sia così, altrimenti non c'è progresso, possono acquistare colorito speciale e variare, perchè ci testimoniano i vari atteggiamenti assunti dal pensatore, nel tentare di risolvere i problemi propostisi; ma, finchè lo scopo resta inalterato, il sistema c'è ed ha la massima coerenza.

Ebbene, se si esaminano le opere di G. Bruno, io credo che esse, comunque si considerino, sia nella loro coordinazione cronologica, sia in quella logica, ci lasciano intravvedere il sistema della sua filosofia.

Sotto il primo aspetto, si può dire, e già l' accennammo poco sopra, che, se non tutte le sue opere, italiane o latine, certo, quelle, in cui si trovano esposte le sue dottrine monistiche, sono intimamente connesse, a tal punto da farci vedere che l'una serve quasi di preparazione all' altra. Per es. le opere italiane, che, come vedemmo, risalgono allo stesso periodo di tempo della sua vita, sono così affini, che, da sè sole, costituiscono un intero sistema di filosofia: e però il *Candelaio*, lo *Spaccio della bestia trionfante*, la *Cabala del Cavallo pegaseo* e l'*Asino cillenico* servono ad aprire la via, liberando l'animo umano dai pregiudizi e dalla filosofia tradizionale, e mettendolo in grado di scoprire la ve-

rità e di comprendere la filosofia nuova; mentre i dialoghi de la *Cena de le ceneri, De la causa principio e uno* e *De l' universo infinito e mondi* servono a dimostrare la insussistenza delle antitesi tra la forma e la materia, tra Dio e la natura, tra il cielo e la terra, tra l' inorganico e l'organico, tra lo spirito e il corpo, tra il senso e l' intelletto, tra il soggetto e l' oggetto, tra le cause meccaniche e le cause finali, fra la necessità e la libertà morale.

Finalmente, i dialoghi *De gli eroici furori* servono a dimostrare quale e quanta idealità possa scaturire da questa filosofia nuova, che, accusata e condannata come pervertitrice ed eretica dai ciechi adoratori della « veneranda antiquitas, » dai « cucullati » « energumeni » e dalla « gens togata » del '500, può spaventare i misoneisti, che non comprendono quanta religione scaturisca dallo studio della natura, (1), mentre essa « aggrandisce e magnifica l' intelletto » degli uomini novi, che sentono « amore eroico » per il Vero, per il Bello e per il Buono (2).

E se, poi, delle opere latine si esaminano quelle, che, per l' importanza del contenuto e l' affinità delle dottrine, si avvicinano, molto più delle altre, alle opere italiane sopracennate, si vede — e già fu esposto nel capitolo precedente — che anche qui vi è non solo un disegno prestabilito, ma anche una coordinazione assai intima delle dottrine che contengono (3). Vedemmo,

(1) *Candelaio* — III, p. 6.

(2) *ibid.* — p. 7.

(3) I dialoghi de *La cena de le ceneri, De la causa principio e uno* e *De l' infinito universo e mondi,* che formano il corpo principale delle dottrine di G. B., hanno un riscontro così frequente,

(*segue*)

infatti, che i tre poemi « *De triplici minimo et mensura, De monade numero et figura* e *De immenso et innumerabilibus* », i quali propriamente risalgono ad un altro periodo della vita di G. Bruno, — l'ultimo — formano anch'essi come un corpo di dottrine, sistematico quanto mai.

Che se, finalmente, si raffrontano le opere italiane con le opere latine, che furono concepite e pubblicate dopo di esse, si vede che c'è la più grande consonanza tra le une e le altre, a tal punto che spesso si incontrano ripetizioni d'imagini, di pensieri, di ipotesi e di teorie, come se G. Bruno amasse ripetersi per mancanza di altre ragioni o di altre speculazioni o di altre parole (1).

(*contin.*)
coi tre poemi *De t. m. et m., De m. n. et f.* e *De imm. et inn.*, che alcuni critici hanno creduto che quest'ultimi siano quasi una ripetizione dei dialoghi italiani, pubblicati a Londra; ripetizione necessaria, dicono, perchè, nel '500, in Germania, la lingua italiana non era conosciuta dai dotti, come a Londra dove essa invece era comune.

Io però credo che questa non sia la vera ragione: perchè i poemi latini, sebbene abbiano tanta correlazione coi dialoghi italiani, come vedemmo, e come ancora vedremo, rappresentano a volte un maggior sviluppo delle dottrine filosofiche e scientifiche di G. Bruno, a volte una nuova fase — v. Clemens: *Jordano Bruno und Nicolaus von Cusa* p. 21, *Bonn.* 1847; Moriz Carriere — *Die philos. Weltanschaung*, p. 405, Stuggart, 1847; ma sopratutto F. Tocco — *Le op. lat. di G. Bruno etc. ed. cit.*

(1) Dopo le comparazioni fatte fin ora e quelle che verranno fatte in seguito, io mi risparmio di procedere a questo raffronto.

Del resto, chi vuole approfondirsi meglio in quest'esame, legga l'*introduzione epistolare* alle *Op. lat.* — I, I, scritta dal Fiorentino, ma, sopratutto, studii con molto vantaggio « *Le opere latine di G. B. esposte e confrontate con le italiane* » *ed. cit.* del Tocco, che ha sviscerato a maraviglia il pensiero di Giordano Bruno.

E questo per la coordinazione delle opere, considerate sotto l'aspetto cronologico.

Che, se, poi queste opere si coordinano sotto il « punto di vista » logico — giacchè è noto che uno scrittore—artista, scienziato o filosofo, poco importa— può creare un'opera d'arte, una teoria scientifica o un sistema filosofico, poco per volta, e saltuariamente, come gli suggerisce l'estro — si rileva meglio ancora che tutte le speculazioni di G. Bruno, principali e secondarie, metafisiche, filosofiche e scientifiche, che, a giudicarle a prima vista, sembrano un guazzabuglio di ipotesi, di esperienze, di dimostrazioni, di speculazioni, affastellate al più per costituire teorie e dottrine tra loro poco affini, ma inadatte a servire di elementi buoni a costituire un sistema vero e proprio, messe in relazione con l'intento che costui si propose sempre in tutte le fasi del suo sviluppo mentale, sono legate come da un filo direttivo, il quale, mentre ci fa vedere i mutamenti, cui andò soggetto lo spirito di questo pensatore, ci mostra che le sue opere italiane e latine, per essere comprese chiaramente, devono essere studiate con un certo criterio e ordine. Infatti, seguendo questo criterio e quest' ordine, si vede che G. Bruno, prima che fosse arrivato ad affermare, con un'impronta tutta propria e originale, il suo genio nei diversi campi dello scibile, fu, e non poteva essere altrimenti, uno spirito più passivo che attivo, come esigevano i tempi, e però costituito non tanto diversamente dagli altri.

E che ciò sia vero, risulta dal fatto che non v'è spirito che si possa del tutto sottrarre agl'influssi dell'epoca in cui vive, anche quando sia geniale, o un genio vero e proprio, perchè non può non risentire della

cultura, degli errori e delle aberrazioni della società di cui fa parte.

Perciò G. Bruno prima compilò opere di scienze occulte, dove si risentono più che mai gli ultimi aneliti degli errori del Rinascimento (1).

Poi si diè a studiare l'*ars magna* di Raimondo Lullo (2), a comentarla e a rifarla (3).

---

(1) Ce lo provano le opere: *De magia et theses de magia*; *De magia mathematica*; *De medicina Lulliana; De principiis rerum et elementis.*

Come si accennò nel cap. precedente, G. B., come tutti gli uomini anche *nuovi* del Rinascimento, non cessa di essere un « impasto di saviezza e di follia, » tanto più, che, come vedemmo, cominciò a speculare, seguendo il misticismo neoplatonico di Plotino e quello di Lullo e di Paracelso. Perciò non deve fare maraviglia che abbia scritto anche lui opere di scienze occulte; non che ci credesse alla maniera del volgo, ma comprendeva che nell'età sua, come del resto, anche nella nostra, ci sono fenomeni, di cui non ci possiamo dare ragione con la scienza così com'è, e che il volgo spiega scioccamente, mediante fantasticherie, per es. mediante lo spiritismo, mentre ancora non sono spiegati; ma non per questo si deve negare la loro esistenza.

Perciò G. Bruno non fu un dispregiatore — Veräcter — come crede il Brunhofer — *G. Bruno's Weltanschauung*, p. 81 — delle scienze occulte; ma un esaminatore più o meno serio.

Del resto, in questi studi, che sono un prodotto speciale dei tempi ancora incerti sul modo come costruire la scienza, egli si trovava in compagnia del Cardano, dell'Agrippa, del Paracelso, del Porta, di Keplero etc.

(2) Ce lo provano le opere: *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii; De Lampade combinatoria lulliana; De specierum scrutinuo et lampade combinatoria Raimondi Lullii*; *Animadversiones in Lampadem Lullianam*—*v. Op. lat. cons.* II, II;—*De progressu et lampade venatoria logicorum* e *l'Artificium perorandi;*—*ibid.*—II, III.

(3) L'*ars magna* di Raimondo Lullo — 1235-1315 — è un me-

(*segue*)

Poi, cominciando a discostarsi da questi studi, trattò dell'arte della memoria, naturale e artificiale, con ve-

(*contin.*)
todo logico, o meglio un' introduzione universale alla scoperta di tutto ciò che di ogni oggetto si può cercare, stabilire, distinguere.

Come la natura con pochi elementi produce l'infinità dei minerali, delle piante e degli animali, così questo filosofo spagnuolo credeva che, con pochi concetti fondamentali combinati con un certo criterio, si potesse costruire una *scientia generalis*. Per far ciò, il Lullo, come i Peripatetici, moveva dal semplice al composto, cercando delle cose prima le nozioni elementari, poi le loro combinazioni, facendo così tutte le operazioni mentali possibili, — giudizi, raziocini etc. — a quel modo che, coi primi 9 numeri della tavola pitagorica, si può fare qualsivoglia calcolo, e che con le lettere dell' alfabeto si possono combinare tutte le parole ed esprimere tutti i pensieri.

Tutto questo veniva rappresentato mediante un linguaggio simbolico di schemi, di figure geometriche, di lettere e di numeri.

Per quest' *ars magna*, ritenuta come opera divina, il Lullo fu detto « *doctor illuminatus, tuba spiritus sancti !!*

Ebbene, anche G. Bruno, come figlio dei suoi tempi, studiò nelle opere precitate quest' *ars* del Lullo, detto da lui « *doctoris eremitae, omniscii propemodumque divini* — v. *De Spec. scrut.* II, II, p. 329, — e ne fece gli elogi nel *De lamp. comb.* — II, II, pag. 227 — come d'un'arte « ad infinitas propositiones et media invenienda, ad dicendum et argumentandum iuxta modum habitus, quo saltem quispiam de quocumque subiecto descriptivam quandam, et qualemcumque quid nominis habeat, rationem lucretur.

Però egli, al suo solito, non rinunziando alla sua libertà di interpretazione, si servì di quest' *ars* perchè vide in essa i segni di quell' indirizzo razionalistico neoplatonico, — che si sente nelle opere della sua prima fase, — dove sosteneva « l'unité fondamentale de l'être et de la pensée, l' identité supreme des choses et des idees, diversement exprimée par Pithagore, par les Eléates, par Platon, par Plotin et Proclus — v. Bartholméss — *G. Bruno* II, — p. 135. (*segue*)

dute proprie, (1) cercandone le ragioni psicologiche e filosofiche.

(*contin.*)

E però fu entusiasta di quest' *ars*, perchè, mediante il metodo di Lullo, poteva riportare la scienza all' unità assoluta, e costruire quella filosofia monistica, di cui nel suo spirito c'era già più d'un segno.

Di modo che, basta pensare a questo, per ispiegare, se non per giustificare, come un pensatore della sua fatta, che voleva esser uno spirito nuovo e risvegliatore delle anime addormentate, si fosse potuto dedicare alle speculazioni cabalistiche e mistiche del Lullo.

Del resto, anche Leibnitz studiò l'*ars magna* di questo filosofo per creare con essa una lingua universale !! Il che è tutto dire !

Per maggiori notizie sul contenuto di queste opere di Giordano Bruno, si riscontri il lavoro del Tocco — *Le Op. lat. di G. Bruno etc.* p. 4-20.

(1) Ce lo provano le opere : *De Umbris idearum; Ars memoriae*; *Cantus circaeus* — *Op. lat. consc.* — II, I; *Ars reminiscendi* ; *Explicatio triginta sigillorum*; *Sigillus sigillorum* — *ibid* — II, III; *De imaginum compositione* — *ibid.:* — II, III; *Lampas triginta statuarum* — *ibid.* — III.

Nel trattare la mnemotecnica G. Bruno seguì i *Rhethoricorum libri IV ad Herennium*, attribuita da lui, non a Cornificio, ma a Cicerone; la *Phoenix* — 1491 di Pietro da Ravenna, giureconsulto del secolo XV, — v. *Expl. trig. lig.* — II, II, p. 130. — E non si curò più che tanto dei molti trattati, che sull' arte della memoria si scrissero nel XVI e dei quali il Tocco ne fece un elenco in *Le Opere lat. di G. Bruno etc.* p. 37-8 — ed. cit. Uno solo qui ne ricordo : il *Thesaurus artificiosae memoriae* del Rosselli, pubblicato a Venezia, nel 1579, che forse non fu ignoto a G. Bruno, la cui prima opera mnemonica, cioè il *De U. idear.* — risale al 1582, tanti sono i punti di contatto intercedenti tra l' una e l' altra opera. — V. Tocco, *Op. cit.* pag. 40-2.

Per avere maggiori notizie sul contenuto delle opere mnemoniche di G. Bruno, si riscontri, al solito, l'opera del Tocco — *Le Op. lat. di G. B. etc.* p. 21-101.

Poi, allargando la cerchia dei suoi studi, cominciò a compilare opere più espositive che critiche (1).

Poi, si rivolse a liberare lo spirito umano dai pregiudizi e dalle superstizioni che ci ostacolano nel cercare il vero, distruggendo perciò l'idolatria del sapere tradizionale (2).

Poi, fece vedere che, per creare la scienza, ma sopra-

---

(1) Ce lo provano le opere: *Acrotismus camoeracensis — Op. lat. cons.* — I, I, detto anche « *Centum et viginti articuli de natura et mundo — ibid.* — II, II; *Articuli c. et s. adversus mathematicos* — I, III; — *Dialogi duo De F. Mordentis s. prope divina adinventione ad perfectam cosmimetriae praxim. — ibid.* I, III; *Libri physicorum Aristotelis explanati — ibid.* — III.

In queste opere G. Bruno espose le principali dottrine fisiche di Aristotile e quelle matematiche di Mordente.

Nelle prime più che altro combattè i Peripatetici « literatores, » i quali l'accusavano di non conoscere Aristotile, mentre essi ignoravano la natura delle cose, ligi all'autorità cieca del maestro. — v. *Fig. arist. phys. aud.* — p. 133-4 — I, IV. — E, infatti, in esse fece un'esposizione chiara delle dottrine fisiche d'Aristotile, con imparzialità, anche là, dove queste erano contrarie alle sue. Ma contengono anche un principio di *critica*, specialmente il *C. Acrotismus* — I, I, — *art.* I, p. 83; art. III, p. 56 e segg. —, dove sostenne che la *Physica aristotelica* è una *metaphysica*, che però deve essere trattata a mo' di quella degli Eleati, i quali concepirono l'essere come unico infinito e immobile.

Nelle seconde espose, come vedemmo, le teorie matematiche di Mordente, combattendo la matematica dei Peripatetici—v. *Art. adv. math.*

Per maggiori notizie si può riscontrare l'opera del Tocco: *Le Op. lat. di G. Bruno* etc. p. 102-124.

(2) Ce lo provano le opere: lo *Spaccio de la bestia trionfante;* La *Cabala del Cavallo pegaseo*; l' *Asino Cillenico; Op. it.* — II, il *Candelaio — ibid.* III; l'*Oratio Valedictoria* e l' *Oratio consolatoria Op. lat.* — I, I.

tutto la filosofia, ci vuole amore per il vero ed entusiasmo per la ricerca di esso (1).

E, finalmente, si diè a costruire la sua filosofia, con atteggiamenti originali, coordinando le sue speculazioni in un sistema vero e proprio di dottrine monistiche (2).

Ebbene, basti seguire questa successione logica delle opere di G. Bruno, la quale corrisponde allo sviluppo mentale di questo pensatore, per comprendere che nelle sue opere c'è un ordine, che deve essere seguìto da chiunque voglia formarsene una conoscenza chiara e graduale, come c'è un sistema nelle sue teorie e nelle sue dottrine, le quali fanno vertice nella filosofia del monismo cosmico.

Qui, però, mi si potrebbe obbiettare ancora che le teorie e le dottrine filosofiche di G. Bruno non possono costituire un sistema, perche, durante il corso di quei 15 anni, che intercedono tra l'esodo dal convento di S. Domenico Maggiore di Napoli e la sua prigionia a Venezia, rimaneggiò sovente le sue speculazioni con atteggiamenti speciali, volta per volta.

Ed è vero: il Bruno che studiava scienze occulte, che si dedicava a spiegare l'arte della memoria, prima secondo R. Lullo, poi a modo suo; che si contentò di esporre le teorie di Aristotile o di qualche matematico più in voga: non è lo stesso di quel Bruno che cominciò prima a deridere l'ossequio pedantesco portato

(1) Ce lo provano i dialoghi *De gli eroici furori*. — *Op. it.* II.

(2) Ce lo provano i dialoghi: *La cena delle ceneri; De la causa principio e uno* e *De l'infinito universo e mondi* — *Op. it.* — I; i poemi: *De triplici minimo et mensura*; *De monade numero et figura; De immenso et innumerabilibus; Op. lat.* I, I; I, II, I, III, e la *Summa terminorum metaphysicorum* — *ibid.* I, IV.

alla filosofia tradizionale; che, poi, combattè questa filosofia, con accanimento e con l'intenzione di distruggerla; e che, finalmente, dopo avere sorpassato il dualismo di essa e creduto di averlo distrutto, creò sulle sue rovine la dottrina del monismo cosmico.

Il Tocco, che ha studiato, più e meglio di qualsiasi altro, le fonti della filosofia di G. Bruno, ha fatto rilevare che la mente di questo pensatore attraversò tre fasi, durante il suo completo svolgimento.

Da prima egli fu più che mai ispirato dal misticismo platonico e più ancora da quello neoplatonico (1), perchè, pur riserbandosi la solita libertà d' interpretazione e di speculazione, sostenne, come Platone, che il mondo sensibile contiene le *ombre* del mondo delle *idee* (2), e, come Plotino, che tutte le cose sono emanazioni della sostanza eterna — Dio —, che però non muta mai, ed è luce sfolgorante, rispetto alle tenebre fra cui viviamo. Perciò anche lui considerò il pensiero e l'essere come emanazioni o espansioni concentriche di Dio, il quale si rivela a noi, internamente, nell'intelletto, come spirito, esternamente, nella natura, come materia.

Di poi, liberatosi da questo influsso mistico, egli si ispirò al naturalismo greco, presocratico e postsocratico, formandosi così una concezione nuova di Dio e della natura, o meglio dell'unità assoluta, da cui fece derivare tutte le cose sensibili. Questa fase della sua filo-

---

(1) *Le opere latine di G. B. esp. e confr. con le ital.* p. 357, ed. cit.

(2) Ne fanno fede le opere *De Umbris idearum*,—II, I, p. 17, 20 48 etc. e il *Sig. Sigill.* —II, II— p. 164,- in cui è detto: a mundo supremo, qui est fons idearum, in quo dicitur esse Deus vel qui dicitur esse in Deo, descensus est ad mundum ideatum, qui per illum et ab illo dicitur esse factus.

sofia, che ci richiama spesso le dottrine cosmologiche e teologiche di Eraclito, di Democrito, di Epicuro, di Lucrezio, da una parte, e dall'altra di Senofane, di Parmenide, di Empedocle, di Anassagora etc., più con intenzioni ecletticbe che critiche, è rappresentata specialmente dalle opere filosofiche italiane, sopracennate. (1) Nelle quali, conciliando, a modo suo, la dottrina dell'immanenza degli Eleati con quella del divenire di Eraclito, l'atomismo materialistico degli atomisti e degli epicurei col dinamismo razionalistico di Anassagora, si vede che Dio è concepito come la sostanza infinita, o meglio è identificato con l'infinito, e ci fa ricordare la *Natura sive Deus* di Spinoza, eterna, incommensurabile, immanente e sempre la stessa attraverso tutti i possibili cangiamenti delle manifestazioni di essa.

Finalmente, nella terza fase, G. Bruno, ispirandosi prima all'atomismo di Leucippo e di Democrito, di Epicuro e di Lucrezio, e poi alle dottrine mistiche orientali, pitagoriche e platoniche, maneggiate, al solito, a modo suo, concepì Dio come la monade delle monadi, e il mondo delle cose sensibili, come agglomerazioni di « minimi » e di « monades ».

Però questi indivisibili, lungi dall'essere minimi di materia estesa, bruta, inanimata, sono centri di sostanza cosmica, cioè di materia e spirito; il che vuol dire che qui G. Bruno cercò di mettere d'accordo il materialismo degli atonisti coll'animismo platonico (2).

---

(1) Esse sono la *Cena de le Ceneri; De la causa principio e uno; De infinito universo e mondi* ; I *Op. it.* — ; *lo Spaccio de la bestia trionfante etc.* — *Op. it.* — v. I, II.

(2) G. Bruno ci tenne a non passare per materialista e perciò chiamò « *elementa impia* », — gli atomi di Democrito,—*De imm. et inn.* — I, II, c. V, p. 130.

Questa fase, ultima, del pensiero di G. Bruno, è rappresentata dai poemi latini, sopracitati: cioè dal *De triplici minimo et mensura*, dal *De monade numero et figura,* e dal *De immenso et innumerabilibus*, nei quali, senza mancare del tutto le tracce delle due fasi precedenti, c'è l'impronta della filosofia di questo pensatore, nella sua forma definitiva, che sa di panteismo e di dinamismo monistico, da farci presentire per un canto Spinoza e per un altro Leibnitz.

Ma tutto questo svolgimento spirituale non impedisce che la filosofia di G. Bruno sia sistemata; al più ci prova che questa filosofia si andò ordinando a poco a poco, subendo qua e là quei cambiamenti, che sono inevitabili nella costruzione di qualsiasi opera, materiale o spirituale. Come il piano di un edifizio, che l'architetto già aveva a ragion veduta prestabilito, spesso deve essere ritoccato in più d'un punto, per le tante esigenze richieste dallo scopo, cui è destinato, senza che per questo venga a mutarsi lo stile architettonico e lo ufficio di esso; così anche un sistema di filosofia, che non è poi più rigido e inflessibile d'una costruzione edilizia, è soggetto a delle variazioni inevitabili, ancora quando di esso si abbia uno schema preordinato, perchè chi lo crea non può fare a meno di modificarsi spiritualmente, in un modo, più o meno sensibile, alle volte consapevolmente, altre volte senz'accorgersene, ora per cause interne, o proprie, ora per cause esterne, e ora per le une e per le altre nello stesso tempo. E la storia della filosofia ci insegna che raramente c'è stato un filosofo, il quale, pur avendo prestabilito il disegno delle sue opere e delle sue dottrine, non le abbia, poi, dovuto mutare in più luoghi,

in una forma più o meno radicale; (1) mentre, con più frequenza ci dice che più comunemente è avvenuto il contrario, perchè i più grandi pensatori, da Platone a Kant, senza snaturare i loro sistemi filosofici, hanno rimaneggiato più d'una volta, teorie e dottrine, da sembrare che avessero fatto un completo cambiamento di fronte (2).

Nessuna meraviglia, adunque, che G. Bruno non si sia potuto sottrarre a questo comune destino delle cose

---

(1) Uno di questi fu lo Spencer, il quale, fin dal 1860 prestabilì il suo programma del « Sistema di filosofia, » di cui gradatamente svolse tutte le parti, senza quasi discostarsi per nulla dalle idee manifestate nei *Primi principî*, dove l'annunziava — v. *I primi principj*, *Pref.* p. XI — XVI, Bocca, Torino 1905.

(2) Platone, che ci sembra il filosofo, nato col bernoccolo dell'*idealismo realistico*, non arrivò che assai tardi a concepire *le idee* come entità reali, esistenti fuori e indipendenti dalla nostra mente, in una regione ultra sensibile. Prima fu socratico — in una fase maneggiatore di dialettica negativa, in un' altra, successiva, di dialettica positiva —, e allora assegnò alle *idee* il valore di concetti. Poi, concepì le idee realisticamente. Per lo sviluppo di queste fasi della filosofia platonica, vedi il mio lavoro: *Storia genetica dell'idealismo platonico e dei suoi significati* — Albrighi e Segati, Roma 1909.

In quanto a Kant, poi, basta tenere presente il periodo antecritico, cioè anteriore alla *Critica della Ragione pura*, 1781, e il periodo postscritico, posteriore a questa data; e sopratutto basta ricordare la differenza profonda tra la *Critica della ragione pura* e la *Critica della ragione pratica*, dove non « giustiziò più Dio ».

Più profondi sono i cambiamenti nella filosofia di Schelling, — 1775 — 1854 — che ha tanti punti di affinità con G. Bruno, e di cui, come si sa, si notano tre incarnazioni, rappresentate la 1ª dal *Sistema dell' idealismo trascendentale*, 1800 — la 2ª dall'*Esposizione del mio sistema*, 1801 — la 3ª dalla *Filosofia e Religione* — 1804.

umane e specialmente delle creazioni artistiche, scientifiche e filosofiche, e che, mostrando la vitalità continua del suo spirito, abbia atteggiato le sue dottrine con modalità nuove; tanto più che c' è a credere che non sempre egli « abbia avuto piena coscienza di queste trasformazioni e delle profonde differenze che separano gli indirizzi da lui successivamente abbracciati, »... per la ragione « che egli, da quell' eclettico che spesso era — non vedeva tra i sistemi filosofici quelle divergenze, che storicamente s' hanno da ammettere » (1).

Se non che, non ostante queste variazioni, l' *idea* dominante di tutte le sue speculazioni principali fu sempre una sola: la costituzione della filosofia dell' unità della natura, convinto che « il conoscere questa unità è lo scopo e il termine di tutte le filosofie e contemplazioni naturali » (2).

Si capisce che, per costituire questa filosofia, fondata sulla concezione dell'unità della natura, egli dovette mostrare l' inconsistenza della filosofia tradizionale o dualistica, i cui capisaldi erano le antitesi interposte fra la forma e la materia, fra Dio e la natura, fra il cielo e la terra, fra l' anorganico e l' organico, fra il corpo e lo spirito, fra il senso e l' intelletto, fra l' oggetto e il soggetto, fra la necessità e la libertà volizionale, fra la causalità meccanica e la finalità trascendentale.

Ora, dimostrare l' inconsistenza di queste antitesi, voleva dire dimostrare da una parte l' inconsistenza del dualismo e dall' altra la validità del monisno, fa-

(1) Tocco — *Op. cit.* — p. 357.
(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 232.

cendo rilevare che la natura è sempre una, sempre la stessa, nella sua intima essenza, la quale, essendo il punto di coincidenza dei contrari, è nello stesso tempo in potenza e in atto, forma e materia, generante e generata, spirito e corpo, ragione e senso, soggetto ed oggetto, necessità e libertà, universo e Dio.

Se, come vedemmo, per G. Bruno nella natura i contrari si riducono all'unità, e i contraddittori si identificano, deve essere vero, secondo lui, che la forma non è diversa dalla materia, Dio dalla natura, il cielo dalla terra, l' inorganico dall'organico, l' anima dal corpo, il senso dall' intelletto, il soggetto conoscente dall'oggetto conosciuto, la libertà dalla necessità.

E fu così che egli, intento a combattere tutte le teorie e le dottrine filosofiche, che dimezzavano la natura con le loro vedute unilaterali, credette di dimostrare che, in forza del suo monismo cosmico, si ha la concezione più integrale e sintetica della natura, perchè esso ci mostra che, data la sostanza cosmica, una, infinita, eterna e immanente, in cui tutti i contrari si identificano, si conciliano:

1. il dinamismo e il meccanismo, perchè la forma e la materia trovano il loro accordo nella dottrina energetica, essendo l'una e l'altra due aspetti della stessa realtà, che è talmente forma, che non è forma, e talmente materia che non è materia;

2. il teismo e il naturalismo ateistico, perchè Dio e la natura trovano il loro accordo nella dottrina del panteismo, l' uno e l' altra essendo la stessa realtà, che nello stesso tempo è generante e generata, natura naturante e natura naturata, secondo il « punto di vista », con cui si considera: noumenico o fenomenico;

3. il geocentrismo e l'eliocentrismo, perchè il sole, che, come centro del nostro sistema, sembra antitetico — immobile — rispetto alla terra, che ne fa parte, si accorda con essa nella dottrina dell' infinità dei sistemi solari, secondo la quale il sole può considerarsi come un pianeta rispetto agli altri sistemi da cui dipende;

4. il vitalismo e il meccanismo chimico, perchè la materia organizzata e la materia che a noi sembra bruta trovano il loro accordo nella dottrina dell' ilozoismo, l'universo essendo tutto e dovunque vivente;

5. lo spiritualismo e il materialismo, perchè entrambi trovano il loro accordo nella dottrina del pampsichismo, secondo la quale tutto l' universo è dotato di spirito e perciò è animato;

6. il sensismo e il razionalismo, perchè tutti e due trovano il loro accordo nella dottrina monistica, secondo la quale il senso e l' intelletto sono due forme della stessa attività conoscitiva in condizioni e grado di sviluppo diversi;

7. il soggettivismo e l'obbiettivismo, perchè ambidue trovano il loro accordo nella dottrina unitaria della identità assoluta del pensiero e dell'essere;

8. e, finalmente, il determinismo meccanico e la teleologia trascendentale, i quali trovano il loro accordo nella dottrina dell' autarchia della natura, dove la libertà e la necessità sono la stessa cosa.

Ebbene, basta pensare a queste dottrine monistiche, di natura metafisiche, teologiche, fisiche, astronomiche, biologiche, psicologiche, logiche, gnoseologiche ed etiche, per comprendere che esse costituiscono un sistema filosofico completo e universale, fondato sul principio

che, data l'unità della sostanza, vi è anche implicita l'unità delle leggi. (1)

E, o bene o male, G. Bruno ebbe l' ardimento di opporle alle dottrine filosofiche degli spiriti ossequenti « alla veneranda antichità, » che avevano ricavate quelle antitesi, parte dalla filosofia platonica, parte da quella aristotelica, parte dalla Patristica, parte dalla Scolastica e parte, infine, dalla Peripatetica.

E qui il suo spirito combattivo dimostrò tale eroico furore, che si può dire, se non il distruttore, certo, il più ardito conciliatore di tutte queste antitesi, metafisiche, teologiche, fisiche, astronomiche, biologiche, psicologiche, logiche, gnoseologiche ed etiche, che avevano dominato il pensiero dei più grandi filosofi greci, latini, medievali e di molti di quelli del Rinascimento, che amavano seguire fedelmente le orme dei predecessori.

Esaminiamo, ora, queste antitesi, ad una ad una, per vedere se, come e quanto G. Bruno sia riuscito a superarle.

XVI. (α)

L' antitesi tra la FORMA e la MATERIA sostenuta dai dualisti e le dottrine monistiche di G. Bruno.

La filosofia del secolo XVI, esclusa quella degli « uomini novi, » traendo le sue origini, parte dalla

---

(1) *De mon. n. et f.* – p. 346-7: « una lex omnia coordinans, unum omnium consistentium elementum, una infinitudo omnia finens, unum infinitum omnia complectens; una vivificans anima, necessitas una omnia definiens fati; » — *ibid.* — p. 343.

« Lex una est qua per naturam fluximus alto e
Principio, qua servamur, sensu ingenioque
Donati sumus ».

filosofia platonica, parte dalla filosofia aristotelica, parte dalla filosofia neoplatonica, parte dalla teologia cristiana cioè, dalla Patristica e dalla Scolastica, parte dalla rifioritura neopitagorica, neoplatonica e neoaristotelica, fu l' espressione più pura e sistematica del dualismo, sostenuto con interpretazioni e intenti diversi, nella metafisica e nella fisica, nella teologia, nella cosmologia, nella biologia, nella psicologia, nella logica, nella gnoseologia e nell'etica, dove, come fu accennato nel capitolo precedente, si proclamò l' opposizione e l' eterogeneità tra la forma e la materia, tra ciò che muove e ciò che è mosso, tra Dio e la natura, tra il cielo e la terra, tra l'anorganico e l' organico, tra il vegetale e l' animale, tra l'animale e l' uomo, tra lo spirito e il corpo, tra il senso e l' intelletto, tra il pensiero e l'essere, tra la necessità fisica e la libertà morale, tra le cause meccaniche e le cause finali.

Si deve comprendere, per altro, che tutte queste antitesi sono una derivazione della prima, cioè, di quella interposta tra la forma e la materia, di cui le rimanenti si possono dire altrettante applicazioni o postulati. Ecco perchè nelle opere di G. Bruno l' esame di questa antitesi occupa il posto più importante, direi fondamentale, perchè dal modo come egli tentò di conciliarne i termini, si può arguire *a priori* se i suoi sforzi siano stati sufficienti per conciliare, superare o distruggere i termini delle altre antitesi.

Il linguaggio adoperato da lui nel trattare siffatta questione, oggi che la terminologia filosofica e scientifica ha subìto tante trasformazioni, può riuscirci arido, formalistico, vorrei dire, scolastico, quasi soltanto buono a disinvogliare chi abbia desiderio di conoscere come e

che cosa si pensasse nel Rinascimento. Ma se si consideri che quello che ora ci può sembrare gergo filosofico era il prodotto dei tempi e che sotto di esso si nascondeva la sostanza della filosofia platonica, aristotelica, giudaico-alessandrina, patristica, scolastica, neopitagorica, neoplatonica e neoaristotelica, ognuno si deve persuadere che, per comprendere la natura e il valore della metafisica di G. Bruno, è necessario riportarsi, coll' imaginazione, all'età in cui egli visse, se si voglia sapere come e che cosa si pensasse dei grandi problemi che agitavano la mente dei nostri padri, molti dei quali ancora agitano il nostro spirito.

Che se, poi, si consideri che, dopo tanto progresso scientifico e filosofico, fatto, sin dal Rinascimento a noi, può essere variato il modo come quei problemi venivano formulati e impostati, mentre la materia, attorno a cui si questionava, è rimasta quasi immutata come allora, perchè essa ancora, in massima parte, è sorgente inesauribile di discussioni, d'ipotesi e di teorie, anche per questo fatto non si deve credere un fuor d'opera, che, oggi, si studiino certe dottrine metafisiche, le quali, a prima vista, sembrerebbero morte, seppellite e fossilizzate per sempre, chi sa da quanto tempo.

E se, finalmente, si ponga attenzione che i partigiani del dualismo dominante nella filosofia tradizionale, col sostenere l'opposizione e l'eterogeneità tra la forma e la materia, intendevano affermare che ciò che dà all' essere la determinazione particolare, il tipo specifico, la vita, l'anima, il moto, l' ordine, il fine, era creduto un *quid*, che esistesse prima, fuori e indipendente dalle cose determinate, inorganiche od organiche, individuate, viventi, dotate di anima, di movimento e di uno scopo

supremo, verso cui tutte sarebbero subordinate, si capisce subito che una questione siffatta merita di essere esaminata, per sapere chi avesse ragione, se i dualisti, i quali dicevano che la potenza è prima dell'atto, ovvero G. Bruno, che, come vedremo, sosteneva che l'una e l'altro sono coeterni; se la materia sia dotata di moto per opera di un *primum movens*, esterno ad essa, ovvero perchè la sostanza cosmica sia energetica da per sè stessa; se l'universo sia l'effetto della creazione di un essere sopraumano, ovvero se la natura e Dio siano la stessa realtà immensa, eterna, e infinita; se i cieli ultralunari siano costituiti d'etere, e come tali non siano soggetti a mutamenti, ovvero se in tutti gli spazi celesti, sublunari e ultralunari, vi sia la stessa sostanza e v'imperi la stessa legge del divenire cosmico; se gli elementi chimici, per costituire i corpi viventi, abbiano bisogno di un'energia extra-organica — la vita, — ovvero se la natura sia tutta organica, e perciò tutta vivente, dal minerale all'uomo; se i vegetali e gli animali siano destituiti di anima, sensitiva i primi, razionale i secondi, ovvero se tutti gli organismi siano dotati d'intelligenza, in grado diverso; se il pensiero e la cosa pensata siano diversi, ovvero se siano la stessa cosa, considerata da « punti di vista » speciali; se nella natura imperi una teleologia trascendente, che si attua secondo il disegno prestabilito da un creatore, ovvero se vi sia insita una teleologia immanente, che si attua da per sè dall'interno all'esterno; e se, finalmente, tutte le cose, meno l'uomo, siano governate dalle cause meccaniche o necessarie, ovvero se la libertà morale non sia altro che la stessa necessità fatta cosciente, come volevano da una parte i sostenitori della filosofia tradizionale,

dualisti coerenti dal principio sino alla fine di queste antitesi, e dall'altra G. Bruno, non meno coerente, per ragioni opposte, nel combattere le tesi degli avversari, e nel tentare di scoprire « la raggione della coincidenza de contrarii ».

Posta così la questione, ognuno vede che l'esame e la discussione dell' antitesi tra la forma e la materia assurge alla più alta importanza, non solo rispetto alla storia della filosofia, per rilevare se e quale contributo vi abbia apportato G. Bruno, ma anche rispetto alle applicazioni metafisiche che se ne possono trarre nei diversi campi del sapere, e che egli realmente ne trasse.

L' origine di queste antitesi, le quali formano il carattere dominante della filosofia tradizionale, che vigeva ancora nelle scuole al tempo di G. Bruno, risale a Platone (1), secondo il quale, come si sa, l' idea — *ἰδέα*, *εἶδος* — è la sola e vera realtà — *τὸ ὄν* —, mentre la materia, che è ciò che fuori della realtà, vale a dire dell'essere assoluto, è il nulla, o meglio, il non essere — *μὴ ὄν*, — perchè l'una fu creduta immutabile, l'altra transitoria, quella essenziale, questa accidentale.

Or bene, la realtà assoluta, che è anche suprema attività, di fronte alla materia, la quale considerata in sè, non ha attività, nè forme determinate, nè qualità

---

(1) Veramente, anche a non voler uscire fuori della filosofia greca — ellenica — o ellenistica — giudaico - alessandrina. — perchè le teologie e le teosofie orientali, sono dualistiche, la prima concezione dualistica della filosofia greca, risale ad Anassagora, che ammise accanto alla natura — *φύσις* — una mente ordinatrice — *νοῦς* —. Ma questo dualismo, che non isfuggì a G. Bruno v. *De l. c. p. e u.* — I, p. 210, — rimase in abbozzo, e ci volle Socrate, e sopratutto Platone, per isvilupparlo.

definite — tanto da potersi dire in sè stessa identica al nulla e *per noi* un'entità illusoria — la realtà, dico, è causa creatrice, generatrice, principio plastico di tutto ciò che può essere prodotto dalla materia. Essa le infonde l'anima, la vita, il moto e le imprime le forme individuali, facendola diventare da inattiva attiva, da amorfa dotata di forme, da indeterminata determinata, da illimitata limitata, rivestita di tutte quelle qualità sensibili, che si percepiscono nei corpi.

Di modo che, secondo Platone, la materia è la privazione assoluta, ciò che non è corpo, ma che può diventare ogni possibile genere di corpo; ciò che non ha forma, ma che può assumere tutte le forme possibili, di cui perciò è ricettacolo potenziale (1).

E bastino questi brevi cenni, per comprendere che Platone, se è vero che la materia sta alla forma come la potenza all'atto, o, per usare il suo linguaggio, come

---

(1) *Timaeus*, — V. 27, *d* — : « Secondo la mia opinione, primieramente si devono distinguere queste cose: quello che sempre è e non ha generazione e ciò che si genera e mai non è : » *τί το ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε.* *ibid* — VII, 31, *b.* —. Ciò che è generato deve essere corporale e visibile e palpabile: *Σωματοειδὲς δὲ δὴ καὶ ὁρατὸν ἁπτόν τε δεῖ τὸ γενόμενον εἶναι.* — *ibid.* XVIII, 50 — ; però cotesta natura, che deve accogliere da fuori nel suo seno tutti i generi, è mestieri che sia nuda di ogni forma: *διὸ καὶ πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεὼν τὸ τὰ πάντα ἐνδεξόμενον ἐν αὑτῷ γένη* — *ibid.* XVIII, 51, *a* — ; e a dire *ciò* — la materia — un genere senza forma, che riceva ogni cosa e che partecipi di ciò che è intelligibile, in un modo che è difficile a intendere, non ci inganneremo » —*ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλάμβανον δὲ ἀπορώτατα πῇ τοὺ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα.* »

la madre al padre, come ciò che riceve, a ciò da cui riceve, (1) inaugurò il più assoluto dualismo nella metafisica, nella fisica, nella biologia, nella psicologia, nella gnoseologia e nell'etica, dove predomina una finalità trascendente, che si attua in conformità di un disegno prestabilito (2).

L'antinomia tra la forma e la materia la troviamo anche in Aristotile; perchè, ben è vero che egli non affermò, come Platone, che la materia — ὕλη — fosse il non essere, e la forma, in sè e per sè, la realtà; ben è vero che, contro l'idealismo del maestro, disse che l'*idea*, senza la materia, e questa senza quella, è un'astrazione; ben è vero che dichiarò che la realtà, l'essere, non è nè l'idea, nè la materia, nè la capacità — moto — di passare dalla potenza all'atto, iso-

---

(1) *Timaeus* — XVIII, 50, *d.*

(2) Per avere un concetto chiaro del dualismo della filosofia platonica, almeno bisogna leggere il *Phaedo*, la *Respublica* e il *Timaeus*: tre opere che rappresentano tre momenti successivi dello sviluppo mentale di Platone.

Compendiando, poi, in questi pochi principî le speculazioni di questo filosofo, non vorrei mi si accusasse di contraddizione, facendo notare la differenza tra il modo come ora ho esposto sinteticamente il pensiero platonico, e quello con cui l'ho interpretato nella mia *Storia genetica dell' idealismo platonico e dei suoi significati. ed. cit.*, di cui fu fatto cenno nel capitolo precedente. Ad evitare equivoci, fo notare che in questo lavoro io cercai di ricostruire la genesi delle dottrine platoniche, per farne vedere lo sviluppo e i mutamenti; mentre ora espongo i principî della filosofia platonica, secondo l' interpretazione tradizionale, per far vedere se e quali rapporti essa abbia, come sistema dualistico, con quella di G. Bruno, che è monistica.

latamente considerate, ma l'insieme di tutto ciò — σύνολον; — però, sostenendo che delle due, cioè, della forma e della materia, la prima è più importante della seconda, perchè la forma è la causa efficiente, motrice e finale delle cose, mentre la materia è la condizione delle cose e il *substratum* della loro esistenza; e definendo la materia come il non - essere sotto certe condizioni — μή πω ὄν —, cioè, come l'essere in potenza — δυνάμει ὄν —, come la possibilità o la facoltà di essere, come il germe di ogni divenire, e la forma come l'atto, come la potenza realizzata, come il fine, verso il quale la potenza, si volge; (1) e dichiarando che la materia tende, mediante il moto, ad assumere la forma, come ciò che è imperfetto aspira a ciò che è perfetto, come la femina tende al possesso del maschio, (2) si rileva che il dualismo non è tutto scomparso, non ostante quell'idea di moto — κίνησις, — con cui egli cercò di unire la potenza all'atto, la materia alla forma (3).

Ed è più che mai stridente, poi, quando si consideri che, secondo Aristotile, l'essere supremo è pura forma senza materia, vale a dire, è la perfezione assoluta; e, come tale, non ha aspirazioni di sorta, nè è soggetto al passaggio dalla potenza all'atto, perchè è già atto assoluto, e, pur essendo immobile, è la causa motrice della natura delle cose.

---

(1) *Metaphys.* — VIII, 6 19.

(2) *Phys.* — I, 10, 7.

(3) Aristotile considerò la forma come fine — perchè per lui la causa efficiente e la causa finale sono la stessa cosa — e la materia, come mezzo.

Di qui la necessità d'un intermediario, — il moto — per ispiegare il passaggio dalla potenza all'atto.

E fu questa la ragione, per cui nella filosofia del medio evo perdurò come dogma l'antitesi tra la materia e la forma, tra la potenza e l'atto, tra ciò che muove e ciò che è mosso, il pensiero della Patristica e della Scolastica non avendo saputo fare altro che aggirarsi, con maggiore o minore coscienza, attorno alla metafisica di Platone e di Aristotile (1).

Tommaso d'Aquino, infatti, per citare la mente più comprensiva dell'età di mezzo, nel conciliare la teologia cristiana con la filosofia aristotelica, sostenne, a furia di distinzioni scolastiche, che nel mondo fisico la potenza si distingue dall'atto, come ciò che è determinabile, ma che ancora non ha determinazioni vere e proprie, da ciò che è determinato realmente; che in esso la materia e la forma devono coesistere, per dare origine all'individuo, il quale perciò è *materia signata,* cioè, materia determinata dalla forma (2).

Ma, fuori del mondo delle cose sensibili, secondo lui, questa distinzione non vale più, perchè l'esistenza è

---

(1) Come si sa, nel medio evo, il rapporto tra la materia è la forma diede luogo, fra le altre questioni, al problema dal principio di *individuazione*. Qual'è — si domandava — il principio, per cui un individuo si distingue da un altro della stessa specie? La materia? la forma? tutte e due? — La materia e la forma, disse, nel V. secolo, Agostino. Ma con questa concezione, anche le creature sopraumane —gli angeli — si obbiettava — devono avere il corpo!

Nel secolo XIII, Ibn Gebirol — *Avicebron* — nel suo libro « *Fons vitae* » sostenne che per tutti i gradi dell'esistenza, dalla pietra agli angeli, eccettuato Dio, la materia è inseparabile dalla forma.

(2) *De princ. individ.* — in *Op. t.* XVII, p. 207, *Romae,* 1750 —; *De ente et essentia*, *ibid.* — t. IV, c. II.

sottoposta ad altre leggi; e perciò non è da maravigliarsi, se quivi la forma possa esistere senza la materia, perchè non dipende da questa, anzi è a questa che comunica la realtà individuale.

Perciò le creature sopraumane si avvicinano allo atto puro, e sebbene ancora non siano tali, tuttavia sono pure forme senza materia. Dio solo, invece, è atto assoluto, forma assoluta pura, e null' altro (1).

Lo stesso avvenne nel periodo dell'umanismo, in cui il rifiorire della filosofia platonica e neoplatonica non era certo il mezzo più adatto per superare l'antinomia fra la materia e la forma (2).

Ma nemmeno poteva essere più adatta a superare questo dualismo la filosofia aristotelica, perchè i Peripatetici, seguendo, più che altro, le dottrine del maestro, sostennero anch'essi che la forma e la materia fossero cose diverse; che la prima preesiste alla seconda, l' una in *atto,* l'altra in *potenza;* e perciò, considerata in sè, si

---

(1) *Summa theol.* — I, *quaest.* IV. « Forma non habet in eo quod forma dependentiam ad materiam... Unde ullae formae propinquissimae primo principio sunt formae per se sine materia subsistentes ».

(2) Platone, non è più il caso di tornarci, era stato dualista. Lo stesso si può dire di Plotino; basti ricordare che costui, non ostante il suo monismo emanatistico, aveva aperto un abisso tra l'essere, o, come diceva lui, la sopraessenza delle cose — *ὑπερούσιον* —, che è luce intelligibile, da cui promana gradatamente il mondo sensibile, e la materia, o meglio, il non essere. — *μὴ ὄν* — che è tenebre. — *Ennead.* I, 71; III, 6, 7 — . Perciò i seguaci e gl' interpreti di questa filosofia furono anch'essi dualisti: tali M. Ficino, A. Poliziano etc.

diceva che fosse un quasi nulla — *prope nihil,* « un soggetto di forme e di potenza receptiva di forme naturali, senza nome, senza definizione, senza termine alcuno, perchè senza ogni attualità (1) ».

E se diventa qualche cosa determinata, particolare, individuale, per es., un dato corpo inorganico, o un dato corpo organico, vegetale o animale, avente una certa determinazione, contrassegnata da certe qualità e da certi attributi, fisici, chimici, biologici, psicologici etc. ciò, secondo essi, si deve alla forma, che la fa passare dalla potenza all'atto, dallo stato d' indeterminazione assoluta a quello di determinazione, o d' individuazione relativa; da ciò che può essere, sotto ogni possibile modo d'esistenza, ma che ancora non esiste in nessun modo, a ciò che realmente esiste in un dato luogo e tempo e con dati caratteri, incomunicabili ad altre cose.

Questo era lo stato della questione, come ancora perdurava sul finire del Rinascimento, per opera dei seguaci della filosofia tradizionale. Ma essa fu riesaminata dai filosofi novi, antiaristotelici, e perciò, antiperipatetici, più o meno, per sistema: quali furono Telesio, Patrizi, Ramus e Campanella.

Come costoro abbiano combattuto le dottrine di Ari-

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 231-232. — G. Bruno, riassumendo questa dottrina, diceva che la materia, secondo i Peripatetici, « dicitur esse neque quid, neque quale, neque quantum, sed in potentia omnia, quia, non est ens, sed infra ens et basis entis et fundamentum. Non est quid, quia quidditas dicit formam seu lucem. Non est quantitas, neque qualitas, quia eorum est subiectum propter formam, cui primo subiicitur, substantialem. » — *Lamp. trig. st.* — III, p. 29.

stotile e quelle dei suoi seguaci, si vedrà nel corso di questo capitolo.

A me preme far notare che G. Bruno, e non poteva essere altrimenti dopo quanto si è detto finora, appartenne al numero di questi spiriti novi, e, come essi, ma con più ardore e genialità metafisica, si sforzò di superare l'antitesi fatta intercedere tra la forma e la materia, con una dottrina, dove i contrari concordassero in un principio assoluto.

Non è a credere, per altro, che egli, nel formulare questa dottrina, fosse stato padrone e sicuro del fatto suo, fin dalle prime mosse, tanto da non mutarla più, una volta architettata. Ben diversamente gli avvenne, per la ragione che, come vedemmo, il suo pensiero filosofico andò soggetto ad uno sviluppo graduale, molto sensibile, nelle diverse fasi per cui passò.

E, infatti, da prima, finchè fu imbevuto del monismo emanatistico di Plotino, sostenne anche lui, che la materia, rispetto alla sostanza che è eterna e donde promana ogni cosa, è « ciò che ha meno di realtà e che senza errore si può dire un quasi nulla » (1); che la forma, al contrario, cioè, l'atto, è luce, mentre la materia è ombra, tenebra; (2) che questa è la soprasostanza, o la

(1) *De umbris idearum* — II, I, p. 41 — « Unde ab eo, quod est per se maxime ens, ad id quod minimum habet entitatis, et prope nihil haud temere nuncupatur, fiat accessus ».

(2) *ibid.* — II, I, p. 21 — « illud te meminisse oportet: lucem quae circa substantiam est tanquam ultimum eius vestigium a luce quae primus actus dicitur proficisci. Umbram quoque quae est circam substantiam ab umbra quae ex substantia dicitur emanare. Ipsa est primum subiectum quod et materiam appellant physici nostri ».

luce infinita, o la fonte delle *idee*, mentre quella è la sostanza terrena, cioè, il riflesso più sbiadito della realtà e la fonte delle ombre e delle cose sensibili (1).

E questo dualismo tra la forma e la materia non dovette essere abbandonato tanto presto, se egli stesso disse che, se non seguì, da principio, il monismo materialistico degli atomisti, fu perchè, « dopo avere più maturamente considerato, avendo risguardo a più cose, trovò che è necessario conoscere nella natura doi genii di sostanza, l'uno che è forma e l'altro che è materia; perchè è necessario che sia un atto sustanzialissimo, nel quale è la potenza attiva di tutto; e ancora una potenza e un soggetto, nel quale non sia minor potenza passiva di tutto; in quello è potestà di fare, in questo è potestà di esser fatto » (2).

Però, più tardi, volendo uscire da questo monismo

---

(1) *Sig. sigill.* — II, II, p. 202-3. « Est una prima forma, per se et a se subsistens, simplex, impartibilis, essentiae, formationis et subsistentiae omnis principium...; ipsa enim est absoluta essendi forma et dans omnibus esse... Estque forma infinita..... Haec... quibusdam gradibus, dans esse omnibus, dicitur descendere, ad hanc formam materia per eosdem gradus dicitur ascendere, et a differentia et alietate et diversitate partecipationis huius materiae et huius formae in gradibus suis differentia alietas et diversitas entium procedit. Haec forma universalis essendi est lux infinita, se habens ad omnium formas, sicut forma lucis essentialis ad lucis partecipativae, luminum et colorum formas. ..... Prima forma, quam vel hyperusiam vel nostro idiomate superessentiam dicimus, a summitate scalae naturae entium ad imum profundumque materia sese protendens, in mundo metaphysico, est fons idearum...; in physico idearum vestigia materiae dorso imprimit..... »

(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 197-8.

emanatistico, che, in ultima analisi, si risolve nel più aperto dualismo tra la forma e la materia, si lasciò adescare dal monismo materialistico degli atomisti e dei loro seguaci, e perciò accettò non solo l' opinione di Democrito e degli Epicurei, « i quali, quel che non è corpo, dicono esser nulla, per conseguenza vogliono la materia sola essere sustanza de le cose; » ma anche quella dei Cirenaici, Cinici e Stoici, « i quali vogliono le forme non esser altro che certe accidentali disposizioni de la materia; » e dell' arabo Ibn Gebirol, che disse « la materia essere un principio necessario eterno e divino, anzi, essere Dio in tutte le cose » (1).

Egli stesso dichiarò che per « molto tempo *fu* aderente a questo parere, solo per questo che ha fondamenti più corrispondenti alla natura, che quei di Aristotile » (2).

Finchè, in ultimo, tralasciando da parte il monismo di Plotino, misto di trascendenza e di dualismo, e il monismo materialistico degli atomisti e dei loro seguaci (3), si avvicinò molto al monismo, così per dire assoluto, concepito alla maniera degli Eleati, in cui non si può fare distinzione tra forma e materia, tra potenza

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 197; 207.

(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 197.

(3) Quali siano state le cause, che lo indussero ad abbandonare queste dottrine, ce lo scrisse egli stesso: « Hanno dette molte cose buone gli Epicurei, benchè non s' inalzassero sopra la qualità materiale. Molte cose eccellenti ha date a conoscere Eraclito, benchè non salisse sopra l'anima. Non manca Anassagora di far profitto nella natura, perchè non solamente entro a quella, ma fuori e sopra forse, conoscer voglia un intelletto, il quale medesmo da Socrate, Platone, Trimegisto e nostri teologi è chiamato Dio. — *De l. c. p. e u.* — I, 210.

e atto, perchè nell'assoluto queste differenze logiche non hanno più alcuna ragione di essere.

Com'egli sia arrivato a formulare questa nuova concezione, non è difficile scoprirlo: basti esaminare il processo logico, seguìto da lui, per impostare i dati del problema. avendo egli compreso che tutte le questioni, che si agitavano intorno a questo problema, traevano origine dall' incertezza dei termini adoperati e dall'abuso che se ne faceva.

Ora, il più grande errore, in cui si era incorso, era quello nato dall'avere confuso le definizioni verbali con le reali, le astrazioni con la realtà.

Se comunemente si parla ora, della forma, come se esistesse a parte e prima della materia, e ora della materia, come se esistesse a parte e dopo della forma, ciò si deve, egli notava, al fatto che si è soliti scambiare il soggettivo con l'oggettivo, le nostre astrazioni con la realtà, e all'errore di credere che le cose, fuori di noi, siano come noi le pensiamo.

Ebbene, questi errori egli li trovava nella metafisica di Aristotile e in quella dei Peripatetici (1).

E anzitutto egli fece rilevare che la « materia prima », di cui parlò Aristotile, è una pura possibilità, cioè un'astrazione, non una realtà; (2) perchè costui

---

(1) Nel distinguere gli errori dell'uno e degli altri, G. Bruno non fu sempre preciso e, come vedemmo, si mostrò meno imparziale di Telesio, Patrizzi, Ramus, Campanella; di modo che spesso attribuì ad Aristotile errori che erano propri dei Peripatetici, e ciò, o per passione, o perchè, ignorando il greco, non poteva ricorrere alle fonti.

(2) *C. Acrot* — I, I, p. 102: « Aristoteles autem non nomine, sed

(*segue*)

scambiò una distinzione logica con una distinzione reale, quando, dopo avere arbitrariamente diviso la forma dalla materia, sostenne che la prima possa esistere indipendentemente dalla seconda. E non si accorse che in questa maniera egli incorreva nell'errore di Platone, che aveva dato esistenza reale alle *idee*, fuori della materia, e dei Pitagorici, che avevano fatto lo stesso pei numeri (1).

Veramente queste critiche non sono del tutto infondate. Primieramente, perchè è un fatto comunissimo che la logica tradizionale confuse le distinzioni logiche con le reali (2).

In secondo luogo, perchè lo stesso Aristotile non è immune da siffatti errori. Ben è vero che egli non attribuì alcun valore alle *idee*, cioè alle *forme* di Platone, considerate da lui come imagini poetiche e come pure astrazioni; (3) ben è vero che egli affermò più d'una

---

(*cont.*)
ratione aliqua definit quid sit illud primum; adducit quoddam ens, quod ideo reale non dixerim, quia.... magis logicum quam physicum recte consideranti tandem principium apparebit... Mitto nunc rationes, quas in Dialogis « *De principio causa et uno* », et in iis quae de generatione circa materiae actualitatem adduxi ».

(1) *C. Acrot* — I, I, p. 105. « Iactet igitur quamtulibet Aristoteles logicam materiae et formae distinctionem, quia nunquam ut realis phylosophus, reale et physicum principium adducet formam, nisi vel factus Platonicus recurrat ad ideas, vel Pythagoricus ad numeros. »

(2) *De mon. n. et f.* — I, II, p. 345. « Et logica hos tantum ratio distinguere suevit. »

(3) *Metaphys.* — VI, 1; XI, 4, 7. *τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολέγειν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς.*

volta che la forma e la materia sono coesistenti; (1) ben è vero, anzi, che disse che, in ultima analisi, la materia e la forma sono la stessa cosa, — ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτό — (2), e che ciò che esiste nel tempo e nello spazio, cioè, l' individuo, — τόδε τί — è l'insieme — τὸ σύνολον — della forma e della materia; ma è anche vero che egli, affermando che la materia è in potenza e la forma in atto, separò l'una dall' altra, avendo voluto sostenere che la possibilità esiste prima, fuori e indipendentemente dall'attualità; che, non distinguendo tra forma sostanziale e assoluta e forme accidentali e relative, non tolse l' equivoco, nascente dall'espressione che la materia e la forma fossero coesistenti; e che, infine, avendo dichiarato che il *primum movens*, cioè, l'essere supremo, Dio, ordinatore e motore dell'universo, fosse pura forma senza materia, si contradisse, dando realtà alle astrazioni logiche.

Si aggiunga a questo che molti degl'interpreti della metafisica d'Aristotile, le cui teorie furono in voga nelle scuole, durante il Rinascimento, abusarono di questi errori di logica, spiegando la natura non « *iuxta propria principia*, » ma mediante entità astratte, tanto da provocare la reazione antiaristotelica di Telesio, di Patrizzi e degli altri uomini nuovi del secolo XVI.

È vero che non mancarono Peripatetici, che si proposero di difendere Aristotile dalle accuse degli avversari, adducendo come ragione che le opere del filosofo greco non erano state interpretate con esattezza; ma

(1) *De gener.* — II, 1,; *Phys.* III, 5.
(2) *Metaph.* — VIII, p. 19.

non riuscirono, nè potevano riuscire in tutto, a scagionarlo completamente dal fatto che l' essere supremo fu imaginato da lui come pura forma senza materia.

Gli antiaristotelici perciò, o meglio gli antiperipatetici, avevano le loro buone ragioni a far notare che Aristotile aveva confuso le definizioni e divisioni logiche con quelle reali, constatando che i suoi stessi difensori ricorrevano alle più sottili interpretazioni, per far vedere l' insussistenza delle accuse (1).

Ed ecco Campanella osservare che Aristotile, dimentico di avere negato l' esistenza delle forme separate dalla materia, ricorse ai motori astratti, per ispiegare il movimento dei cieli. E il *primum movens* valga per tutti (2).

E se è così, si vede chiaro che G. Bruno non ebbe tutti i torti a far rilevare che Aristotile « mai si

---

(1) Simone Porzio, p. es., difendendo Aristotile, disse che, sebbene per costui la materia sia in potenza verso le cose particolari, non è in potenza verso sè stessa, volendo dire che non si abbia a tenere per una nuda astrazione. *De rer. natur. principiis* — IV, Neapoli, 1553. « Quandoquidem si esset materia potentia ad hoc, ut sit materia, materia non esset,... est enim necesse, ut quidquid est in potentia materiam praesupponat. »

Sarà vero, ma nella dottrina aristotelica non si trova detto nulla di tutto questo.

(2) « Ipse non vult formam posse separatam stare a materia, quam informat ... Quod movetur naturaliter ab intrinseca natura, quae est forma non separata..., movetur. Caelum autem movetur naturaliter.. Non igitur motores quaerenti sunt abstracti. » *Philosophia sensibus demonstrata* — p. 489 — 492, *passim*. Neapoli, 1591.

stanca di dividere con la raggione quello che è indiviso secondo la natura e la verità ». (1)

Ed ecco, infatti, costui ripetere le stesse accuse, perchè teneva presente che le definizioni verbali non si devono confondere con quelle reali; che le astrazioni non sono realtà; e conchiudere che la forma e la materia sono inseparabili, perchè sono la stessa e medesima cosa.

Veramente questa concezione egli dovette formarsela un po' tardi, e non senza perplessità, se egli stesso, quando già aveva, quasi si può dire, compiuto la prima fase — quella neoplatonica — del suo sviluppo mentale, disse : « e oltre ancora non determino se tutta la forma è accompagnata da la materia, cossì come già sicuramente

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 185. Perciò non mi sembrano valevoli le ragioni del Gentile, che, sullo esempio del Lasson, dice che G. Bruno accusò ingiustamente Aristotile, per non averlo saputo bene interpretare, non avendo costui ammesso l' esistenza della forma indipendente dalla materia — v. *De l. c. p. e u.* — 1, p. 185. n. 3.

La forma, separata dalla materia, come fu accennato più sopra, A. l' ammise ; basti pensare al modo come egli concepì l'essere supremo : pura forma.

E io mi mareviglio come il Patrizzi, antiaristotelico coscienzioso e quasi coetaneo di G. Bruno, abbia potuto difendere Aristotile, dicendo che era nelle scuole che si era soliti considerare la materia come la privazione assoluta d' ogni determinazione, facendosi di essa un concetto negativo ; mentre questa concezione non si trova mai in Aristotile, il quale, invece, disse che la materia non è mai scompagnata, nè scompagnabile, dalla forma.

« Est ergo Aristotelica doctrina materiam inseparabilem esse — οὐ χωριστήν — semper cum contrarietate, nunquam sine forma. Excedent ergo denudatores isti e schola aristotelica — *Discuss. peripat.*, — lib. III.

dico de la materia non esser parte che a fatto sia destituita da quella » (1).

Ma si liberò da ogni incertezza, quando si die' a stabilire i concetti e di forma e di materia, per determinare, poi, in virtù del valore di essi, la natura delle relazioni che possono intercedere tra l'una e l'altra. Perchè egli, prima d'ogni altro, si sforzò di definire questi due concetti, per valutare poi, per mezzo di essi, la natura delle loro relazioni.

Come avversario del materialismo, egli, si comprende di leggieri, non poteva accettare che l'ordine cosmico fosse effetto della pura e cieca necessità degli atomisti greci, e che la vita e l'anima fossero manifestazione dell'energia fisico-chimica degli elementi primi e delle loro combinazioni.

Ma, d'altra parte, come avversario dell'idealismo, era ben lungi dall'accettare per vera la teoria che il cosmos fosse retto da una mente extranaturale e che lo spirito e la vita fossero energie iperfisiche, che organizzino la materia e le infondano dal di fuori il moto e la coscienza. Egli, invece, ammetteva l'esistenza d'un « artefice interno, » il quale è vera causa efficiente, non tanto estrinseca, come anco intrinseca, de tutte cose naturali » (2).

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 185.

(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 175. « Lo chiamo causa estrinseca, perchè, come efficiente, non è parte de li composti e cose produtte. È causa intrinseca, in quanto che non opra circa la materia, e fuor di quella, ma, come è stato poco fa detto — *cioè da dentro...*; — è causa estrinseca per l'esser suo distinto dalla sustanza, ed essenza degli effetti; .... è causa intrinseca, quanto a l'atto della sua operazione. »

Anzi, per levare ogni dubbio sulla natura di esso, e per far rilevare che la materia, o meglio la natura infinita, porta in sè stessa la causa efficiente delle sue manifestazioni e determinazioni individuali, disse che vi è « un principio intrinseco formale, eterno e subsistente, » che è in tutto il cosmos, « e si ritrova — sotto forme diverse — e « secondo certi gradi — in tutte le cose (1) ».

Fu così che egli s'indusse ad ammettere nella natura l'esistenza di una forma assoluta sostanziale, non soggetta allo spazio e al tempo, generatrice di tutte le forme relative e accidentali, soggette alle leggi del tempo e dello spazio e che si rivelano nelle cose particolari. E, infatti, allontanandosi da Aristotile, nella cui metafisica manca la concezione di una forma assoluta, generatrice di quelle relative, ammise l'esistenza dell'anima del mondo, la quale è forma universale del mondo, di cui « la prima e principale facoltà è l' intelletto universale: causa effettrice, o efficiente fisico universale » (2).

« L'anima... del mondo è il principio formale constitutivo de l'universo e di ciò che in quello si contiene...; la forma di tutte le cose... » (3).

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 184.

(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 173 *e seg.*

(3) *De l. c. p. e u.* — I, p. 183.

Nel formulare questa teoria dell' intelletto universale, considerato come artefice interno della materia, da entro la quale ricava le forme, G. Bruno ricorse alle dottrine dei Maghi, di Orfeo, di Empedocle, dei Platonici, dei Pitagorici, di Virgilio etc. v. *De l. c. p. e u.* — I, p. 173-76, *passim*, — facendo più opera da ecclettico, che da critico.

Questo artefice interno. « che è insito nella materia, è la mente, lo spirito, l'anima, la vita. che penetra tutto; è in tutto, e move tutta la materia; empie il gremio di quella », e però, « se... il spirto, la anima, la vita si ritrova in tutte le cose, e, secondo certi gradi, empie tutta la materia, viene certamente ad essere il vero atto e la vera forma di tutte le cose » (1).

Di tutto questo la conseguenza fu che la forma è sempre un principio attivo interno, che opera da entro la materia, sia che questa ci sembri inorganica od organica, e perciò da entro i vegetali, gli animali, l'uomo (2).

G. Bruno, perciò, fece rilevare l'equivoco, in cui, forse senza avvedersene, era incorso prima Aristotile, e, dopo di lui, i Peripatetici, perchè, mentre parlavano d'una forma «causa efficiente, motrice e finale della materia, non si accorgevano che non poteva essere una forma sostanziale, ma un'accidentalità della materia: 1. perchè la facevano venire e operare dal di fuori della materia; 2. perchè non ammettevano una forma assoluta, di cui tutte le forme delle cose esistenti fossero esplicazioni; 3. perchè la dicevano mutabile, confondendola con le forme transitorie delle cose individuali; mentre egli notava che, « a lor dispetto, nessuna cosa si annichila

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I. p. 183.

Ma anche Campanella aveva ammesso, oltre il senso insito in tutte le cose, l' anima del mondo, regolatrice suprema e interna, trascurata dal Telesio. *Philos. sens. demonstrata* — p. 27. Neapoli, 1591 — Nec mundus non sit animatus si partes sunt animatae.... anima mundi, quam Telesius praternisit.

(2) Per queste distinzioni vedi *De l. c. p. e u.* — I, p. 186.

e perde l'essere, eccetto che la forma accidentale esteriore e materiale ». Di qui il bisogno di non confondere la forma sostanziale con le forme accidentali: quella immutabile, immanente, eterna, — come la materia —; queste mutevoli, temporanee, superficiali, come il modo particolare della combinazione dei corpi (1). La prima è « il principio formale di qualsivoglia cosa naturale », la forma delle forme, l'anima cosmica, l'energia immanente della *substantia rerum*, ed è costante, eterna, « indissolubile e inadnichilabile, come la materia, da cui è inseparata e inseparabile (2).

Altre, poi, sono le forme accidentali, che sono le manifestazioni dei diversi modi di essere della forma assoluta, corrispondenti ai diversi modi di essere della materia. Esse sono transitorie e mutabili, come le cose particolari della materia, soggette alla legge del continuo divenire.

Ebbene, « le forme di cui parlano i Peripatetici e simili, non sono sustanziali, perchè consisteno non in altro che in certa complessione e ordine di accidente: e « tutto quello che sapranno nominar fuor che la lor materia prima non è altro che accidente, complessione, abito di qualità, principio di definizione, quiddità » (3).

Esse, anzi, non solo non sono « forme sustanziali, ma nè pure sono naturali, perchè sono forme logiche, » cioè, astrazioni, scambiate con la realtà (4), com'erano « la bovinità, la olività, l'umanità, la socrateità, la li-

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 203.
(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 206.
(3) *De l. c. p. e u.* — I, 203.
(4) *ibid.* — p. 205.

gneità, etc. » (1) e altre simili bizzarrie degli Scolastici, escogitate, per determinare l'individuo o la specie (2).

Come si vede, G. Bruno era ben lontano dall' attribuire il minimo valore reale alle *quiddità* e all'*hecceità* degli Scolastici, cioè alle entità astratte, di cui costoro avevano riempito la natura, credendo così di avere sco-

---

(1) *ibid.* — p. 204.5.

(2) « Or lasciamo star questa sustanza che é la materia; e ditemi che è la sustanza come forma? Rispondeno alcuni, la sua anima. Dimandate che cosa è quest'anima? se diranno una entelechia e perfezione di corpo che può vivere, considerate che questo è un accidente. Se diranno che è un principio di vita, senso, vegetazione e intelletto, considerate che, benchè quel principio sia qualche sustanzia..., tuttavolta costui non lo pone se non come accidente: perchè esser principio di questo o di quello non dice raggione sustanziale e assoluta, ma una raggione accidentale e respettiva a quello che è principiato. — *De l. c. p. e u.* — I, p. 204. — » « Vedete dunque come trattano questa forma sustanziale che è l' anima: la quale, se pur per sorte è stata conosciuta da essi per sustanza, giammai però l' hanno nominata, nè considerata, come sustanza. Questa conclusione molto più evidentemente la possete vedere, se dimandate a costoro la forma sustanziale di una cosa inanimata in che consista...

« Or togliete via quella materia, la quale è comune al ferro, al legno e la pietra, o dite quale resta forma sustanziale del *ferro, legno, pietra?* Giamai ne diranno altro che accidenti. E questi sono tra' principii d' individuazione e dànno la particolarità, perchè la materia non è contraibile alla particolarità se non per qualche forma; e questa forma, per esser principio constitutivo d'una sustanza, vogliono che sia sustanziale, ma poi non la potranno mostrar fisicamente, se non accidentale. E, al fine, quando aranno fatto tutto, per quel che possono, hanno una forma sustanziale, sì; ma non naturale, ma logica; e cossì, al fine, qualche logica intenzione viene ad esser posta principio di cose naturali ». *De l. c. p. e u.* — I, p. 205.

perto l'intima essenza della natura delle cose. E però le sue critiche non ammettono obbiezioni, tanto sono valide, sia che si riferiscano alla dottrina di Aristotile, sia a quella dei Peripatetici.

Una sola osservazione c' è da fare, ed è che in queste critiche non si può dire che G. Bruno sia stato originale, perchè fu preceduto dal Patrizzi (1).

Ma delle osservazioni e delle critiche dei suoi predecessori non pare che G. Bruno se ne sia accorto o ne abbia avuto sentore, non ostante che esse abbiano tanti punti di riscontro con quelle sue.

Stabilito il concetto di forma, restava a fissare il concetto di materia, per, poi, determinare la natura delle relazioni intercedenti tra l'una e l'altra.

Ora, quando G. Bruno si trovò ad esaminare la nozione volgare di materia, comprese che un'altra e non meno importante sorgente degli errori della filosofia tradizionale era derivata dall'uso incerto ed equivoco di questo termine.

Nel linguaggio del volgo il termine « materia » comunemente viene assunto come simbolo della realtà, il

---

(1) Prima di lui, in vero, Patrizzi aveva fatto rilevare gli errori della dottrina aristotelica: « Di quale forma si parla —gli fa dire il Fiorentino — dell'accidentale o della sostanziale? Se della prima; come l'accidentale può produrre la sostanza? Se della seconda; perchè la forma ha bisogno d' un soggetto e da sè non può stare?... E poi, è universale o individuale? Se universale, come genera l'individualità. » F. Fiorentino—*B. Telesio*—t. 1. p. 372-3; F. Patrizzi—*Discuss. peripat.* X. IV, lib. II, *passim.*— « Si dicant accidentali, quonam pacto accidens substantia erit principium. Quomodo ex materia et accidente substantiae compositae constabunt?... Forma universalis non est rerum naturalium singolarium principium... Individuae ergo formae principium erunt...

volgo non sapendo concepire l'esistenza di qualche altra cosa naturale che sia extra — o soprasensibile.

Una nozione siffatta fu sempre estranea al pensiero di G. Bruno, il quale, anche quando accettò il monismo materialistico degli atomisti, si formò della materia, come vedemmo, una concezione molto più elevata. E lo sviluppo progressivo della sua teoria del « minimum » nè è una prova.

Imbevuto del meccanicismo di Leucippo e di Epicuro, di Democrito e di Lucrezio, egli credette che la materia nella sua ultima espressione fosse energia ed estensione e che tutti i fenomeni del mondo, inorganici, organici e psichici, fossero prodotti dall' attività della materia, intesa in questo significato meccanico. Pero, più tardi, forse dopo avere valutato meglio il valore di questa concezione, si accorse che, con essa, non si sarebbero potuti spiegare i problemi più elevati della metafisica: il moto, la vita, lo spirito, l' ordine cosmico, le finalità umane e così via.

E fu allora, che, dopo avere aderito alle dottrine degli atomisti, le abbandonò, come inadatte a creare una metafisica della natura, dove si potesse spiegare l'origine delle differenze e trovare il modo come conciliarle.

E allora, arieggiando il fare dei filosofi di Elea, si avvide che nè pure il termine materia era molto adatto ad esprimere quell' Assoluto e quell' Uno, a cui egli si era elevato con l' intuizione intellettuale, e che non è nè materia, nè forma, e dove i contrari coincidono.

Perciò da prima aveva pensato di fare a meno di questo termine, il cui uso avrebbe potuto far nascere molti equivoci, tanto più che egli ne aveva bisogno di

uno nuovo per esprimere una conceziene nuova. Ma, o perchè non l'avesse trovato, come desiderava, o perchè si persuase che « nessuno vi può impedire che non vi serviate del nome di materia, secondo il vostro modo, come a molte sètte ha medesimamente raggione di molte significazioni, » (1) continuò a servirsene anche lui, ma con un intento nuovo.

E, infatti, se egli, come vedemmo, rifiutò gli « impia elementa » di Democrito (2); se per lui la « monas est rerum cunctarum essentia tota »; (3) cioè essenza di tutti i fenomeni, materiali e spirituali, era logico che nel suo linguaggio il termine « materies » o « materia » ora assumesse un significato più comprensivo e diventasse l'equivalente della « substantia rerum », intesa nel senso più largo della parola, tanto da abbracciare ad un tempo la forma e la materia propriamente detta, l'atto e la potenza, insomma, la realtà vera e propria (4).

È vero che, anche dopo questa innovazione, egli spesse volte parlò di una « sustanza e materia corporale », distinta da « una sustanza e materia spirituale » (5), ma è vero anche che questi termini nel suo linguaggio hanno un valore ben diverso da quello attribuito comunemente ad essi dall'uso volgare.

In vero, « la sustanza de le cose » di G. Bruno sta

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I. p. 198.

(2) *De imm. et inn.* — I, II, p. 126.

(3) *De mon. n. et f.* — I, II, p. 349.

(4) *De mon. n. et f.* — I, II, p. 344.

Possibile id totum quo aequata potentia tota
Activa est proprio subiecto, atque esse potenti.
Nempe ita materia est rerum substantia tota....

(5) *C. d. l. c.* — I, p. 114.

alla materia dei seguaci della filosofia tradizionale, come la materia intelligibile sta a quella sensibile, secondo la distinzione fatta da Plotino, (1) come la materia prima sta alla materia seconda, giusta la distinzione fattane da Leibnitz (2).

Per evitare di esser confuso coi materialisti, bisognava, adunque, considerare la materia da un punto di vista più alto, di quanto non si fosse fatto a cominciare da Aristotile, perchè solo così si sarebbe potuto far comprendere che essa è la realtà vera e propria, l'essere in sè e per sè, dotata di forma sostanziale, e che perciò può assumere tutte le possibili forme accidentali, senza mutare mai nella sua interna natura. Ed egli, infatti, la considerò da questo « punto di vista » più alto

E però la materia, intesa nel significato dei Peripatetici, cioè dei sofisti — come li chiamava G. Bruno, — non si può, nè si deve confondere con « la sustanza delle cose, » di cui parlava lui. La materia, « che chiamano massimamente, primamente e principalmente sustanza, e che resulta da la composizióne..., non è altro che un accidente, che non contiene in sè nulla stabilità e verità, e se risolve in nulla » (3).

La materia, invece, per lui è « lo ente, la sustanza, l'essenzia... che rimane sempre la medesima », perchè ogni produzione e cambiamento è puro accidente » (4);

---

(1) *Enneades* — I, 7, III; II, 4, 4; III, 7, 10; IV, 3, 9.

(2) F. W. Leibnitz — *Op. omnia* — t. III, p. 499 -- ed. Dutens, Genevae, 1768. Vedi anche il mio lavoro « *L'inconscio nella filosofia di Leibnitz*; » p. 33-4 — Catania, Giannotta, 1903.

(3) *De l. p. e u.* — I, p. 184.

(4) *De l. c. p. e u.* — I, p. 243.

« essendo la materia e sustanza delle cose incorrittibile, e dovendo quella secondo tutte le parti esser soggetto di tutte le forme, a fin che secondo tutte le parti, per quanto è capace, si fia tutto, sia tutto » (1).

G. Bruno così riabilitò il valore del termine materia sotto l'aspetto logico e gnoseologico, — più tardi lo vedremo, lo riabiliterà sotto l'aspetto etico — perchè nella sua concezione la materia non è scompagnata dalla forma, ma è materia-forma; non è più potenza passiva, ma è anche potenza attiva; non è più ricettacolo di forme, ma è anche generatrice di forme; non è più la privazione assoluta, il non essere, ciò che si tramuta e non ha stabilità, ma ciò che, pur essendo immanente in sè, è il soggetto di tutti i mutamenti possibili dei suoi modi di essere.

E se la materia è tutto, cioè, se, oltre ad essere materia, è anche forma; anzi, se la forma promana dal suo grembo, e per forza interna e propria, ecco che la distinzione tra forma e materia non ha più valore; perchè quest'ultima non si può più dire che « sia spoglia di forme, — ma capace di assumerle tutte, volta per volta, — perchè ha più attualità delle forme stesse, cioè di quelle particolari, che appaiono nella sua superficie ».

Ed ecco dimostrare ancora che la materia, la quale, per i Peripatetici era ciò che non aveva realtà assoluta o stabilità, è tanto costante, immutabile e immanente, quanto la forma; appunto perchè materia e forma sono la stessa realtà, (2) che non è soggetta alla legge del divenire, ciò che muta essendo il diverso modo di

(1) *C. d. l. c.* — I, p. 113.
(2) *De l c. p. e u.* — I, 235 e seg.

essere, cioè di manifestarsi della materia - forma.

Delle fonti, cui egli attinse le sue dottrine antiperipatetiche, egli citò primo Plotino, « prencipe della setta di Platone ... il quale, facendo differenza, tra la materia di cose superiori e inferiori, dice che quella è insieme tutto, ed, essendo che possiede tutto, non ha in che mutarsi; ma questa, con certa vicissitudine per le parti, si fa tutto, e, a tempi e tempi, si fa cosa e cosa; però sempre sotto diversità, alterazione e moto. Cossì dunque mai è informe quella materia, come nè anco questa, benchè differentemente quella e questa..... » (1).

In secondo luogo, ricordò Averroe, « il quale, quantunque arabo e ignorante di lingua greca, nella dottrina peripatetica però intese più che qualsivoglia greco *che abbiamo letto*, » (2) sostenendo « tutte forme uscire e venire fuori dalla potenza della materia » (3).

Ma dei suoi coetanei, al solito, o non si trova citato nè meno il nome, ovvero il ricordo fattone è così vago che ci lascia perplessi, se si debba affermare che egli si sia ispirato alle loro opere, o no.

È vero che egli, come notammo, ricordò Telesio, il « giudiciosissimo cosentino », Patrizzi « lo sterco di pedanti, italiano », e Ramus « l'arcipedante francese » (4), ma è anche vero che nelle sue opere, italiane o latine, non si trova riportato alcun cenno delle loro critiche,

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 231.

(2) Parrebbe da questo passo che G. Bruno conoscesse il greco; ma, a mio vedere, non è una prova, perchè poteva aver letto, come lesse. qualsivoglia greco nelle traduzioni latine.

(3) *De l. c. p. e u.* — I, p. 230.

(4) *De l. c. p. e u.* — I, p. 196.

fatte contro la filosofia d'Aristotile e dei Peripatetici.

Ora, per quanto sia plausibile ammettere che questi riscontri si possano considerare casuali, tenendo presente che tutti questi pensatori avevano spiriti affini, e vivevano in un secolo di reazione antiaristotelica, in cui non si aveva che un solo scopo, quello, cioè, di abbattere la filosofia aristotelica e peripatetica, pur tuttavia, il modo come G. Bruno giudicò gli scrittori sopracennati e la natura delle sue critiche ci inducono a pensare che egli dovette conoscere le opere dei suoi coetanei e servirsene con vantaggio (1).

È un fatto che queste critiche sull'inseparabilità della materia e della forma e viceversa, e perciò sull'intrinsicità dell'una e dell'altra, si riscontrano in Telesio (2),

---

(1) Per questi riscontri v. F. Tocco — *Le fonti più recenti della filosofia* di G. Bruno — Estrat. *dai Rend della Regia Accademia dei Lincei* — 1892, vol. 1 — p. 35-37; 92-75.

(2) Se la materia ha in potenza tutte le forme, di cui è priva in atto, quelle forme, quando si attuano, non si può dire che si generino, nè che si corrompano, quando tornano nella primitiva potenzialità. Piuttosto che il generarsi e il corrompersi di esse, si deve affermare che ora stiano in veglia ed ora si addormentino; e lo svegliarsi delle forme assopite e il riaddommentarsi delle già deste, tien luogo della generazione e del corrompimento. In questo caso, a che ufficio serve la materia, se ogni mutazione succede senza ogni opera sua? Le forme sole si alternano e sole bastano a questo compito, senza che la materia c'entri per nulla — F. Fiorentino — *B. Telesio* — I, p. 226. « — Formarum itaque eductio omnis non ipsarum productio sed expergefactio sit, aut revocatio, quae in materia eadem perpetuo remanent eaedem, eo dumtaxat, a seipsis differentes quod non perpetuo vigilant atque operantur, sed stertunt interdum et desides fiunt... Nullus itaque materiae sit usus, sed solae formae sufficiant, quod Aristoteli placere haud potest, materiam, subiectumque ad rerum ge-

(*segue*)

in Patrizzi (3), in Campanella (4) e in altri dei filosofi nuovi del Rinascimento.

Comunque sia, G. Bruno ha il merito di avere apportato un contributo preziosissimo alla critica della

---

(*contin.*)
nerationem maxime necessarium ... indicanti. — *De natura rerum iuxta propria principia* – lib. II, c. I.

(3) E, dopo il Telesio, F. Patrizzi fece gli stessi rilievi, con questa differenza, che, invece di accusare Aristotile, che, come vedemmo, secondo lui, non separò mai la forma dalla materia, rimproverò i Peripatetici di avere interpretato erroneamente le dottrine del filosofo greco e di avere creduto e sostenuto che la materia fosse stata da costui considerata come informe. « Ma come si può dire informe la materia, se non si può trovare spoglia di qualsiasi forma? Ma se è vero che ogni cosa piglia la propria essenza dalla forma, la materia non potrà perdere mai la forma propria di materia. Può non avere la forma altrui, cioè di questo o di quel corpo particolare, ma la forma sua, assoluta, l'avrà sempre. — *F. Fiorentino — B. Telesio* v. I. p. 377. — v. *Discuss. peripat. lib. III*: — Inintelligibile est materiam sui natura formis omnibus carentem... Aut quid monstrum est, si hoc non est?... Dabitur ne illi saltem ea forma vel essentia qua materia sit, nec aliud ens quam materia? Si hoc negetur, materia non erit materia. Si concedatur, dicemus eam, suam habere formam per quam et non aliud sit. Siquidem verum sit illud dogma, rem per se formam esse, et nihilominus posse dici informem et privatam omnibus formis scilicet alienis.

(4) E lo stesso si può dire di T. Campanella, il quale ammise l' intrinsicità della forma con gli elementi primi, cioè con la materia, di cui si può dire « un artefice interno » « Igitur si forma est principium, sit in elementis, et ponantur formae agentes in primis corporibus... *Phylos. sens. demonstr.* — p. 71, *ed. cit.* — Quod movetur naturaliter, ab intrinseca natura quae est forma non separata, iuxta decreta Aristotelis et naturae, movetur... *ibid.* — p. 489. Ipse — A. — non vult formam posse separatam stare a materia, quam informat. — *ibid.* — pag. 492.

filosofia tradizionale, sostenendo l' unità assoluta della forma e della materia. E in questa maniera, da una parte capovolse i termini dell' antitesi dei dualisti, facendo vedere che ciò che permane è la materia e non la forma, — la forma, si capisce, di cui parlò Aristotile, e di cui sofisticavano i Peripatetici — perchè per G. Bruno, come per gli altri novatori, invece di essere la sostanza delle cose, è un'accidentalità della materia (1).

E dall'altra elevò e nobilitò il concetto di materia, perchè, essendo essa nel suo linguaggio l'equivalente della *substantia rerum*, conchiuse che, solo per questo « si de' più tosto dire, che — la materia — contiene tutte le forme, e che le includa, che pensare che sia vota e le escluda. Quella, dunque, che esplica lo che — *ciò che* — tiene implicato, deve essere chiamata *cosa divina* e ottima parente, generatrice e madre di cose naturali, anzi la natura tutta in sustanza » (2).

Di qui l' insussistenza della distinzione tra la potenza e l'atto.

I Peripatetici, continuando a seguire le tracce della filosofia del maestro, sostenevano, in virtù del dualismo tra la materia e la forma, che quella sta a questa, come la potenza sta all'atto.

Per G. Bruno, invece, anche quest' altra distinzione è logica, verbale, ma non sostanziale e reale, perchè, partendo dal solito principio logico, che cioè « noi dividiamo con la raggione, ciò che è indiviso in natura

---

(1) *De mon. n. et f.* — I, II, p. 351.
Perpetua est cum materia Constantia, cumque
Forma non illo ac certe Mutatio fine.

(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 234.

e per la verità », sostenne che la divisione tra potenza e atto (1) ha valore per noi, ma non per la realtà, per il mondo sensibile, ma non per quello intelligibile.

Se la materia, come vedemmo, non può essere « informe, » nel senso che la sostanza cosmica, infinita, possiede un' infinita energia, che si chiama anima del mondo, e che nelle manifestazioni della natura si chiama spirito, vita, intelletto, senso, ne viene che la mera possibilità, la pura potenza, separata dall'attuosità, anzi dall'atto, è una nostra astrazione, perchè, in realtà, ciò che è potenza è anche atto, e viceversa (2).

Ammettere questa distinzione come reale, significherebbe che ci possa essere una potenza senz'atto, e un atto senza potenza.

---

(1) Egli, dopo avere diviso la potenza in attiva e in passiva, in sostanziale e in accidentale, in relativa e in assoluta — v. *Sum. t. m.* — IV, II, p. 10; — *De l. c. p. e u.* — I, p. 211 — , divise anche l'atto in relativo e in assoluto, e quest' ultimo in fisico, metafisico e matematico — v. *Sum. t. m.* — IV, II, p. 26.

Ebbene, queste divisioni hanno valore logico soltanto, cioè, per noi.

(1) Che queste divisioni abbiano valore logico, ce lo dice la matematica, dove la potenza e l'atto si possono pensare l'una a parte dell'altro: « Actus vero mathematicus universaliter dictus, etsi pendeat a potentia, non tamen illi perpetuo respondet; ponitur enim vulgo potentia mathematica sine suo actu, sicut linea est potentia, id est divisibilis, infinitae partes, id est in infinitas partes, etsi nunquam veniat divisa ».

Or, come i dualisti dicevano « absurdum esse potentiam sine actu physicum vel methaphysicum; minime vero absurda est potentia logica vel mathematica universaliter dicta »; così G. Bruno diceva lo stesso della fisica e della metafisica, dove la distinzione tra potenza e atto è puramente logica, verbale o soggettiva.

Ora, è possibile ciò? È concepibile la pura e sola possibilità? Il puro e solo atto?

Per G Bruno, no, in modo assoluto.

Aristotile aveva detto che la materia è mera possibilità, la quale da per sè non può passare allo stato di attualità, perchè, per diventare tale, ha bisogno della forma; e che la forma è mero atto, il quale, perciò, essendo tale in sè e per sè, non è attuazione d' una potenza.

Non diversamente sostenevano i Peripatetici.

Ma se è così, notava G. Bruno, « volete che io vi dica di vantaggio, e vi faccia vedere in quanta assurdità sia incorso Aristotile? Dice lui la materia essere in potenza. Or dimandategli quando sarà in atto. Risponderà una gran moltitudine con esso lui: quando avrà la forma. Or aggiungi e dimanda che cosa è quella che ha l'essere di nuovo? Risponderanno a lor dispetto: il composto e non la materia, perchè essa è sempre quella, non si rinnova, non si muta. Come nelle cose artificiali, quando del legno è fatta la statua, non diciamo che al legno vegna nuovo essere, perchè niente più o meno è legno ora, che era prima; ma quello che riceve lo essere e l' attualità, e lo che — *ciò che* — di nuovo si produce, il composto, dico, la statua ». Ebbene, « come adunque a quello dite appartenere la potenza, che mai sarà in atto, o arà l'atto? ».

« Non è adunque la materia in potenza di essere, o lo che — *ciò che* — può essere, perchè lei sempre è medesima e immutabile, ed è quella circa la quale e nella quale è la mutazione, piuttosto che quella che si muta..... Quello che si altera, si aumenta, si sminuisce, si muta di loco, si corrompe, sempre secondo voi mede-

simi Peripatetici, è il composto, mai la materia; perchè dunque dite la materia or in potenza, or in atto? (1)... quando invece essa « è una potenza indistinta da l'atto? (2) cioè, è potenza e atto ad un tempo? ».

Osservazioni giustissime, alle quali non c'è nulla da obbiettare e che, mentre trovano un riscontro nelle critiche di quasi tutti gli antiaristotelici, antecessori e coetanei di G. Bruno, sono per noi un «saggio» di critica *ad hominem*, fatta con maestria per combattere Aristotile con lo stesso Aristotile, i Peripatetici con gli stessi Peripatetici.

E c'è di più: perchè, quando con Aristotile si diceva che la materia è la potenza e la forma l'atto, si giuocava anche qui sull'equivoco, non sapendosi se si intendesse parlare della materia, come potenza attiva, ovvero come potenza recettiva. E intanto il valore di questo termine cambia sostanzialmente, passando dall'uno all'altro significato. E G. Bruno lo fece rilevare. È la materia « potenza receptiva di forme naturali, cioè « soggetto di forme, » ovvero è anche « potenza di forme, » cioè « generatrice di forme? » (3) « Allora mi par che convenga dire che la non abbia in sè forma e atto alcuno, quando lo viene a ricevere di fuora; allora mi par che convenga dire, che l'abbia tutte — *le forme* — quando si dice cacciarle tutte dal suo seno » (4).

I Peripatetici, contro cui erano rivolte queste obbiezioni, non avevano che rispondere; tanto esse erano ad *hominem;* «i più suttili» di essi, «metafisici cucullati»

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 236.
(2) *ibid.* — p. 237.
(3) *De l. c. p. e u.* — I, p. 233.
(4) *ibid.* — I, p. 234.

o no, per difendersi, dicevano che Aristotile non aveva imaginato mai che la materia fosse priva di forme e che queste venissero dal di fuori, mentre, a loro dire, aveva affermato il contrario, che, cioè, le forme vengono dal di dentro di essa.

G. Bruno, come abbiamo visto, era d'accordo con costoro nell'accettare questa interpretazione; però da quel « loico » non meno sottile che era, se ne valeva per cogliere le loro contraddizioni; convinto che, una volta ammesso un principio, bisogna accettarne anche le conseguenze. Or bene, se le forme vengono dal di dentro della materia, e se esse sono attualità, ma dunque la materia non è in potenza, essendo, anzi, la generatrice delle forme stesse, cioè, dell'atto.

Ed ecco G. Bruno, colpire a segno anche qui e Aristotile e i Peripatetici con le loro stesse armi. « Perchè, vuoi tu, — egli obbiettava — o principe di Peripatetici, più tosto che la materia sia nulla per aver nullo atto, che sia tutto, per aver tutti gli atti, o l'abbia confusi, o confusissimi, come ti piace? Non sei tu quello, che sempre parlando del novo essere delle forme nella materia, o della generazione de le cose, dici le forme procedere e sgombrare da l' interno de la materia, e mai fuste udito dire, che per opera de efficiente vengano de l'esterno, ma che quello le riscuota da dentro? » (1). E se è così, « perchè, o Aristotile, quello che è fondamento e base de l'attualità, dico, di ciò che è in atto e quello che tu dici esser sempre, durare in eterno, nòn vorai che sia più in atto, che le tue forme, le tue entelechie, che vanno e vengono?.....». « E non

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 233.

possendo ricorrere alle fantastiche idee di Platone, come tue tanto nemiche, sarai costretto e necessitato dire, che queste forme specifiche o hanno la sua permanente attualità nella mano de l' efficiente; e cossì non puoi dire, perchè quello è detto da te suscitatore e riscuotitore de le forme dalla potenza de la materia. O hanno la sua permanente attualità nel seno de la materia; e cossì ti fia necessario dire perchè tutte le forme, che appaiono come nella sua superficie, che tu dici individuali e in atto, tanto quelle che furono, quanto quelle che sono e saranno, son cose principiate, non sono principio. — È certo cossì credo essere nella superficie de la materia la forma particolare, come lo accidente è nella superficie della sustanza composta. Onde minor raggione d'attualità deve avere la forma espressa al rispetto della materia, come minor raggione di attualità ha la forma accidentale in rispetto del composto » (1).

Queste obbiezioni sono anch'esse *ad hominem* e inoppugnabili e mostrano se e come G. Bruno, pur non attingendo alle fonti dirette, conoscesse le teorie di Aristotile e le sapesse combattere.

Una sola osservazione c'è da fare, ed è che anche qui egli fu preceduto da qualcuno dei suoi coetanei, cui era naturale si presentassero gli stessi dubbi (2).

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 235.

(2) Fu Campanella che con più acume, meglio del Telesio e del Patrizzi, — v. *F. Fiorentino, op. cit.* v. I. p. 378-9 — impugnò la dottrina delle forme aristoteliche; primo, perchè ambigua — « Donde vengono le forme, non si sa nettamente. Ora si fanno scendere dal cielo, ed ora produrre da agenti immediati; talvolta si vogliono prodotte dalla potenza della materia, e tal'altra impresse dalla causa efficiente. » — *Op. cit.* p. 70 — : « at unde fiant for-

(segue)

E c'è ancora un'altra osservazione da fare: Aristotile, avendo considerato la materia come la pura possibilità, — δύναμις — e la forma come il puro atto, — ἐνέργεια — per ispiegare il passaggio dall'una all'altro, ricorse al moto, che definì come « la traduzione in atto di ciò che è in potenza », (1) cioè, di ciò che è imperfetto.

Ebbene, G. Bruno criticò questa definizione per due motivi: 1. perchè, secondo il suo agnosticismo, noi non sappiamo che cosa sia il moto in sè stesso, non essendo come tale materia d'esperienza, per la ragione che non cade sotto i sensi (2).

(cont.)
mae incertissimum esse ipsum — Arist. — suae sententiae, et aliorum discrepatio edocet. Formam vero perfectam esse nuntiavit contrariorum alterum, et interdum a coelo eas creat, interdum ab agentibus immediatis, quandoque omnes educit de potentia materiae, et iterum, et consequentia formam agens dare esistimavit. »

In secondo luogo, combattè quella dottrina come contraddittoria, perchè un principio non può nascere da un altro, nè molto meno un principio attivo da un'altro sfornito di attività. Nè la materia può essere ricettacolo e germe delle forme, se no, bisogna ammettere che nello stesso tempo le riceva e le dia — *ibid.* — p. 71 — « Item principia non fiunt ex aliis ;... quomodo ergo forma, quod est activum principium fit ex materia? »

... Si — materia — est informis, quomodo dat formas, et est in potentia receptiva, non dativa formarum; recepit ergo ab alio formas, et ipsa largitur.

(1) *Metaphys* — XII, 5, 6; 10, 21.

(2) *C. Acrot.* — I, I, p. 114. « Mitto nunc, an motus sit definiendus, quem qui sensu non percipit, nulla unquam definitione percipiet ».

E qui G. Bruno si può dire un precursore dell' agnosticismo moderno. H. Spencer, infatti, per citare uno dei più grandi agnostici, dice: « il moto non è veramente conoscibile, nè considerato rispetto allo Spazio, nè rispetto alla Materia, nè rispetto alla Quiete ». — v. *I Primi principî* — p. 38-40. Torino, Bocca, 1905.

In secondo luogo, perchè molte altre cose si potrebbero definire allo stesso modo: tanto vero, che la vita e l'anima per lo stesso Aristotile sono anch'esse atti di potenze preesistenti (1).

Il che vuol dire che qui Aristotile violò le regole logiche della definizione, la quale, secondo la sua teoria, si deve fare, « per genus proximum et differentiam specificam ».

E anche questa obbiezione, fatta *ad hominem*, ha lo stesso valore delle obbiezioni precedenti (2).

---

(1) *C. Acrot.* — I, I, p. 111. « Actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi, non magis definitio motus est quam multorum aliorum; quae eadem ratione facillimum est definire. Sic etenim quies est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi; vita est actus existentis in potentia; anima est actus existentis in potentia: quem sane definiendi modum utpote nugacem spernimus ».

(2) Qui G. Bruno avrebbe potuto fare ancora un'altra obbiezione ad Aristotile e ai Peripatetici, i quali, nel servirsi della idea di moto, per ispiegare il passaggio dalla potenza all' atto, non distinguevano se intendessero parlare del moto locale, cioè, traslatorio, ovvero di quello generativo; anzi confondevano l'uno con l' altro. Ma nelle sue opere non ce n'è traccia. Però questa obbiezione la fece Campanella.

« Di quale moto essi intendevano parlare: del primo o del secondo? Non si sa. Del primo? Ma se la forma viene comunicata di fuori, allora il moto locale diventa generativo; se, al contrario, prorompe dall' interno stesso della materia, la generazione è tutt' altro processo del semplice movimento esterno. — v. *F. Fiorentino — Op. cit.* v. II, p. 39. *Op. cit.* p. 495 — « Patet, rationem, quae generationi et alterationi congruit, motui ad locum congruere non posse. Inanes, itaque et esse rationes, quae ex huiusmodi communi motus et definitione quippiam motui locali attribuitur. »

E passi pure che la potenza tenda all'atto, mediante il moto. Ma perchè questo moto? — Perchè, si rispondeva, la materia appete la forma — E perchè l'appete? — Perchè, si continuava a rispondere, la materia è imperfetta come la femina, e, come questa aspira al possesso del maschio per completarsi, così quella tende a possedere la forma, per conseguire la sua perfezione, la quale si raggiunge, quando la materia passa dallo stato d'indeterminazione assoluta o meglio di privazione assoluta di relazioni — in cui è *prope nihil, neque quale, neque quid, neque quantum* — a quello di determinazioni particolari e di relazioni spaziali e temporali (1).

Ma tutto questo fu rigettato da G. Bruno, perchè, dopo avere provato che la materia non è puro e solo ricettacolo, puro e solo soggetto di forme, pura e sola passività, pura e sola possibilità o potenza, era logico che egli rigettasse l'opinione di Aristotile e dei Peripatetici, che, cioè, nella generazione delle cose particolari, la materia fosse l' elemento passivo, difettoso, perturbatore, impotente, come un maschio evirato.

Se adunque la materia è la *substantia rerum*, cui nulla può mancare, perchè è tutto, materia e forma, potenza e atto, « perchè volete — egli diceva — che la appetisca?

---

(1) Riscontra il dial. IV *De l. c. p. e u.* — I, p. 218-220. — Il paragone della materia con la femina e della forma col maschio, come fu detto, rimonta a Platone — *Timaeus*, 50, *d.*; poi fu ripetuto da Aristotile — *Physic.* — I, 10, 7; III, II, 55; v. *De gen. anim.* I, 2,; IV, I; *De gen. et corr.* II. 3; II, 9; IV, I; e poi da Plotino — *Enn.* III, 6, 19. —

Durante la filosofia scolastica e peripatetica se ne abusò non solo per fini teoretici, ma anche per fini morali. G. Bruno ne fece la satira nel dialogo sopracennato.

« Se, come abbiamo detto, ella manda dal suo seno le forme e per conseguenza le ha in sè, come volete che le appetisca? Non appetisce quelle forme, che giornalmente si cangiano nel suo dorso; perchè ogni cosa ordinata appetisce quello, dal che riceve perfezione. Che può dare una cosa corrottibile ad una cosa eterna? una cosa imperfetta, come è la forma de cose sensibili, la quale sempre è in moto, ad un'altra tanto perfetta, che, se ben si contempla, è un' esser divino nelle cose ....? Non la desidera per esser conservata da quella, perchè la cosa corrottibile non è la cosa eterna; oltre che è manifesto che la materia conserva la forma; onde tal forma più tosto deve desiderare la materia, per perpetuarsi, perchè, separandosi da quella, perde l'esser lei, e non quella che ha tutto ciò che aveva prima che lei si trovasse, e che può aver de le altre.

« Lascio che, quando si dà la causa de la corrozione, non si dice che la forma fugge la materia, o che lascia la materia, ma piuttosto, che la materia rigetta quella forma, per prender l' altra. Lascio a proposito che non abbiamo più raggion di dire che la materia appete le forme, che per il contrario le ha in odio (parlo di quelle che si generano e corrompono, perchè il fonte de le forme, che è in sè, non può appetere, atteso che non si appete lo che — *ciò che* — si possiede), perchè per tal ragione, per cui se dice appetere lo che — *ciò che* — talvolta riceve o produce, medesimamente, quando lo rigetta e toglie via, si può dir che l'abomina; anzi più potentemente abomina che appete, atteso che rigetta quella forma numerale, che in breve tempo ritenne ». (1)

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 237-8.

Come si vede, la critica di G. Bruno si può dire un bel « saggio » di logica stringente, in cui Aristotile e i Peripatetici sono combattuti con le loro stesse ragioni; e non c' è che rispondere nè pur qui; giacchè la tesi è sostenuta *ad hominem*.

Di modo che, qualunque sia il « punto di vista, » da cui si esamina la concezioue aristotelica e peripatetica di materia e di forma, di potenza e di atto, si vede che non resiste alle critiche dei filosofi novatori del secolo XVI, e sopratutto a quelle di G. Bruno; il che vuol dire che era vero che anche i seguaci della filosofia tradizionale avevano commesso l'errore di credere che le divisioni logiche fossero anche divisioni reali e che le astrazioni fossero entità oggettive vere e proprie.

G. Bruno, perciò, aveva ragione di affermare che la distinzione tra potenza e atto, come quella tra materia e forma, ha valore soltanto per noi, cioè per il mondo sensibile, dove la potenza rappresenta la capacità che ha l'energia di produrre un lavoro; e l' atto, il lavoro che realmente essa produce.

Di qui il suo principio fondamentale che « l' avere potenza distinta dall'atto, conviene solamente a cose mutabili » (1); conviene, cioè, alle cose particolari, le quali sono quel che possono essere, ma non sono tutto quel che può essere. « Però la potenza non è uguale all'atto, perchè non è atto assoluto, ma limitato, oltre che la potenza sempre è limitata ad un atto, perchè mai ha più che uno essere specificato e particolare (2) ». Il che vuol dire che essi nelle cose sensibili sono

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 292.
(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 212.

come « esplicati, dispersi e moltiplicati » (1). L'opposizione tra la forma e la materia, fra l'atto e la potenza, che nell'unità assoluta per G. Bruno, come più volte s'è detto, non può esistere, perchè i contrari vi si elidono, si svela nei composti, che sono aggregazioni di monadi, a cominciare dalla diade — reduplicazione della monade, — dove compare la prima contrarietà degli opposti (2).

Ma nel mondo dell'intelligibile, dove la realtà « è tutto quel che può essere, » questa distinzione è insussistente, « perchè nel primo e ottimo principio, » che è uno, il quale ne l'essere suo comprende ogni essere, ogni potenza è atto, cioè, ogni atto « vi è come complicato, unito e uno » (3).

Qui, è vero, a G. Bruno si sarebbe potuto obbiettare che anche lui incorreva negli errori dei suoi avversari, perchè anche lui credeva che le distinzioni

---

(1) *ibid.* — I. p. 212.

(2) *De mon. n. et f.* — II, III, p. 350-1.

Eu subit adverso vultu actus differitatis,
Filius atque pater, subiectum foemina, masque
Foecundans simplex compostum....
.... hinc .. *Potestas*
Hinc... *Actus*...
Materiesque...
... *Forma*.

(3) *De l. c. p. e u.* — I. p. 212; 233. *Summa t. m.* — II, IV. p. 20. Actus vero metaphysicus est idem quod potentia, quia, in aeternis idem est esse et posse, sicut Deum actu intelligere et potentia intelligere est idem, quia haec duo non sunt relativa, sed sunt synonima potius, et distinguntur non ex parte rei, sed nostri conceptus.

logiche fossero distinzioni reali. Ma è proprio vero, gli si sarebbe potuto chiedere che, oltre il mondo sensibile, vi è un mondo intelligibile, e che questo sia reale, mentre quello è illusorio; o non è piuttosto vero che esso è un'astrazione mentale, che viene scambiata con la realtà?

Obbiezione anch'essa *ad hominem*, e di gran peso, ma che non poteva essere fatta dagli avversari di G. Bruno, pei quali l'opposizione tra l'essere e il non essere, tra il nouneno e il fenomeno, tra l'*idea* e le apparenze delle cose, tra l'intelligibile e il sensibile, non fu posta mai in discussione. E lo stesso G. Bruno, pure sforzandosi di sostenere che i contrari nascono e ritornano all'uno, non pensò mai di conciliare quest'ultima differenza, per cui la materia, o meglio la realtà, viene divisa in intelligibile e in sensibile, in nouneno e in fenomeno.

E la ragione è che egli, come si accennò più sopra, non fu un fenomenista, e però fu ben lontano dal credere che, oltre il fenomeno, non vi fosse altro, e che la materia fosse la possibilità permanente delle nostre sensazioni, e lo spirito l'associazione di stati coscienza reali e possibili. Ben altro: come i realisti, egli ammetteva l'esistenza della *substantia rerum*, cioè dell'*Idea*, dell'*Uno*, dell'Assoluto, il quale, appunto perchè assoluto, sfugge ad ogni nostra conoscenza, sensoriale e intellettuale. Ma non perchè noi non conosciamo che le *ombre* di questa realtà inconoscibile, bisogna metterne l'esistenza in dubbio.

E se è così, l'opposizione tra il mondo sensibile e quello intelligibile non solo è logica, ma anche è reale.

Or bene, se nel mondo sensibile, che è soggetto al

divenire continuo, la potenza e l'atto sono differenti, nel mondo intelligibile, che è immanente, questa differenza è inconcepibile. Perciò nel dio di G. Bruno.... potenza..., operazione ed effetto « son medesima cosa » perchè nell' infinito che è assoluto, (1) è implicito, quello che nelle cose terrene è esplicito » (2).

Nella natura, intesa nel significato di natura naturante, o generante, che, come vedemmo, si può rassomigliare ad una sfera o ad un circolo, infiniti, la potenza e l' atto sono la stessa cosa (3).

---

(1) *De l'inf. n. e m.* — I, I, p. 290.

(2) Questa concezione G. Bruno l' attinse nella metafisica del Cusano, il quale aveva detto: « Volo dicere quod omnia, illa implicita in Deo sint Deus, sicut esplicite in creatura mundi sunt mundus — v. *Opera,* X. 1., p. 251 — ed. cit.

(3) *De mon. n. et f.* — I, II, p. 343:

> « *Maximum* est unus complectens omnia Cyclus,
> Maximus atque globus: quoniam sine finibus iste
> Atque ille iste, cui immensa illa potentia et actus
> Sunt unum. »

Ma nella natura naturata, cioè nell'universalità delle cose cosmiche, questa identificazione non può avere lo stesso valore assoluto che ha nella natura naturante.

« L'universo, che è il grande simulacro, la grande imagine e l'unigenita natura, è ancor esso tutto quel che può essere, per le medesime specie e membri principali e continenza di tutta la materia, alla quale non si aggiunge e dalla quale non si manca, di tutta e unica forma; ma non è già tutto quel che può essere per le medesime differenze, modi e proprietà e individui; però non è altro che un'ombra del primo atto e prima potenza: e per tanto in esso la potenza e l'atto non è assolutamente la medesima cosa, perchè nessuna parte sua è tutto quelle che può essere. *De l. c. p. e u.* — I, p. 212-3.

Lo stesso si deve dire dell' infinitamente piccolo, cioè delle monade, (1) perchè, come l' infinitamente grande, anch'essa « è tutto quel che può essere.... non essendo in lei differente lo atto da la potenza » (2).

In questo modo, sia che si consideri il minimo, sia che si consideri il massimo, poichè, secondo G. Bruno, tutto è in tutto, ma non totalmente e omnimodamente in ciascuno, (3) la *substantia rerum* è materia e forma, potenza ed atto; (4) cioè è « quello che è tutto e può esser tutto assolutamente; però quello che altrove è contrario e opposito in lui è uno e medesimo,... l' attualità e la possibilità ».

Aveva dunque egli ragione di dire che « nell' atto absoluto o substanziale coincide il posser esser con l'essere, » « l'absoluta potenza e atto absoluto, ».... il quale però « è nell'estremo della purità, simplicità, indivisibilità e unità, perchè è assolutamente tutto; chè, se avesse certe dimensioni, certo essere, certa figura, certa pro-

---

(1) *De mon. n. et f.* — I. II, p. 328:

« In monade atque atomo est recti curvique potestas
Ac simplex actus, quo sunt haec unum idemque. »

ibid. — p. 345.

« Circulus inde monas genera explicat omnia primo,
Circulus ut simplex centrum implicat omnia, cum sit
Quidquid et esse potest, ergo et substantia rerum. »

(2) *De l. c. p. e u.* – I, p. 241.

(3) *De l. c. p. e u.* — I. p. 242.

(4) *De mon. n. et f.* — I, II, p. 344.

Et quoniam nihil est actu nisi quod queat esse,
Nec plus esse valet, quam possit ab efficiente
Perfieri : ergo unum sunt nota *Potentia et Actus*.

V. anche *De l. c. p. e u.* — I, p. 214.

prietà, certa differenza, non sarebbe absoluto, non sarebbe tutto » (1).

Come si vede, in tanto G. Bruno credeva di avere ricondotto all'unità assoluta i contrari, che si percepiscono nel mondo sensibile, in quanto, per lui, nell'assoluto « l'esser e il posser essere » sono tutt' uno. « E cossì non è cosa, di cui si può dir l'essere, della quale non si dica il posser essere. E questa siffattamente risponde alla potenza attiva, che l' una non è senza l'altra in modo alcuno; onde, se sempre è stata la potenza di fare, di produrre, di creare, sempre è stata la potenza d' esser fatto, produtto e creato »; cioè la potenza attiva e la passiva sono « tutt' uno e a fatto la medesima cosa », ed appartengono « al primo principio soprannaturale ». (2)

Or bene, tutto questo significa che la potenza e l'atto nell'assoluto, essendo coesistenti, omogenei, inseparati e inseparabili, sono anche eterni (3). « Perchè la possibilità assoluta, per la quale le cose che sono in atto, possono essere, non è prima che la attualità, nè tampoco

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 229.

Qui però G. Bruno seguì le tracce del Cusano, il quale nel dialogo *De possest* aveva detto: « Possibilitas absoluta,... per quam ea quae actu sunt, actu esse possunt, non praecedit actualitatem, neque etiam sequitur. Quomodo enim actualitas est posset, possibilitate non existente? Coaterna ergo sunt absoluta potentia et actus et utriusque potentia ». — *Op.* — t. I, p. 250.

(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 211.

(3) *De l. c. p. e u.* — I, 212. Anche il Cusano aveva detto « coeterna sunt absoluta potentia et actus et utriusque potentia ». *Op.* — t. I, — p. 250.

poi che quella. Oltre, il possere essere è con lo essere in atto, e non precede quello » (1).

Sicchè, per tutte le ragioni esposte finora, G. Bruno aveva ragione di credere, che, superate le differenze arbitrariamente interposte dai dualisti fra la materia e la forma, fra la potenza e l'atto, la materia non è « quel *prope nihil*, quella potenza pura, nuda, senza atto, senza virtù e perfezione, » (2) di cui parlavano i Peripatetici; ma è la sostanza delle cose, che è potenza passiva e attiva, possibilità e atto, forma e materia, nello stesso tempo, perchè essa è tutto quello che può essere ed è; e, mentre è immanente nella sua essenza, è mutabile nelle forme accidentali (3).

Fissati così i concetti di forma e di materia, rimaneva che G. Bruno determinasse le loro relazioni, per ispiegare la formazione delle cose e l'origine delle differenze specifiche o individuali.

In quale rapporto stanno la forma e la materia? hanno relazioni dispari o pari? Ecco la nuova questione.

Secondo il dualismo, i rapporti tra la forma e la materia, dopo quello che si è detto, non potevano essere che di disparità. Infatti, per Platone l'*idea* sta alla materia come l'essere al non essere, come il modello

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 211-2.

(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 231.

(3) *Lamp. trig. st.* — III, p. 25: « In rebus enim naturalibus ipsum quod manere perpetuo videmus est insensibile subiectum illud, circa quod formarum peragitur vicissitudo. »

alla copia, come la realtà alla sua ombra, come il *noumeno* al fenomeno (1).

Lo stesso si deve dire di Aristotile, perchè, come vedemmo, avendo detto che la forma sta alla materia, come l'atto alla potenza, come ciò che fa a ciò che è fatto, come ciò che è perfetto a ciò che manca di perfezione, per necessità di cose i rapporti tra l' una e l' altra non possono essere che di disparità, o meglio di subordinazione della seconda verso la prima.

E questa disparità fu resa ancora più stridente nelle scuole, perchè « tra i seguaci dello Stagirita era nata grave controversia intorno alla preminenza dei due principî naturali. Alcuni davano la preferenza alla materia, ed erano quelli che facevano scaturire le forme dal seno di essa. Altri invece sostenevano che, secondo la mente dello Stagirita, la forma signoreggiasse su la materia, perchè dalla prima deriva propriamente la sussistenza. Le due sentenze opposte avevano diviso le scuole » (2).

Data questa interpretazione, in cui la forma e la materia venivano messe in rapporto, come ciò che è attivo sta a ciò che è passivo, come ciò che è prima a ciò che viene dopo, era naturale che G. Bruno non accettasse la dottrina dei dualisti, avendo notato che la determinazione dei rapporti, intercedenti tra la

---

(1) v. *Timaeus;* XVIII, 51, *d* ; XI, 38, 6: *Respublica* VII, III, 517, *b*. Lo stesso si può dire dei neoplatonici, perchè Plotino, come vedemmo, chiamò l'una luce, l'altra tenebre; la prima soprasostanza, cioè, sostanza di cose superiori; la seconda materia, cioè sostanza di cose inferiori; quella intelligibile, questa sensibile. — V. *Enn.* — V, I, 6.

(2) F. Fiorentino — *B. Telesio* — v. II, p. 53, ed. cit.

forma e la materia, era stata, al solito, arbitraria e artificiosa, e che lo stesso Aristotile, pur avendo assegnato la superiorità alla forma, non aveva potuto darne alcuna vera ragione. (1) Perciò, per lui, la forma e la materia, coesistendo e implicandosi l'una e l'altra reciprocamente, sono in pari grado e condizione, anzi sono la stessa realtà; « perchè, non è cosa di cui si può dir l' essere, della quale non si dica il posser essere. E questo sì fattamente risponde alla potenza attiva, che l'una non è senza l'altra, in modo alcuno; onde se sempre è stata la potenza di fare, di produrre, di creare sempre è stata la potenza di esser fatto, prodotto, e creato; *perchè l'una potenza implica l'altra*, voglio dir, con esser posta, lei pone necessariamente l'altra » (2).

Di modo che, mentre per i dualisti, dei due principî uno solo può essere sostanziale, cioè, l'*idea,* la *forma*, la soprasostanza o sostanza intelligibile, per G. Bruno, invece, i due principî sono entrambi sostanziali, nel senso che stanno alla pari, essendo tutti e due coeterni, infiniti e immanenti.

La dottrina definitiva di G. Bruno è questa e non deve essere perduta di vista, se non si vuol restare impacciati nell'interpretazione del suo pensiero; perchè, essendosi egli formata la concezione monistica della forma e della materia gradatamente, come fu dimostrato più sopra, qua e là, nelle sue opere, si trovano termini

---

(1) *C. Acrot.* — I, I, p. 104: « Naturae nomine dignitas esse formam quam materiam, nunquam probare potuit Aristoteles. Privationem quoque naturae nomine insignire, nescio quam tute potuerit. »

(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 211.

ed espressioni che sembrano contradditori, mentre, in sostanza, rappresentano le tracce dei diversi momenti del suo sviluppo mentale, se non sono anche gli effetti di quell'eccletismo, di cui spesso si valse per formulare o sostenere le sue dottrine. Per es. nella *Cena de le ceneri* egli sembra un dualista, « perchè ancora non sa determinare se la sostanza e materia, che chiamiamo spirituale, si cangia in quella che diciamo corporale, e per il contrario; o veramente, no »; (1) e perchè ancora parla di « una sustanza che è la materia, la quale è eterna, ma a cui non meno conviene essere in continua mutazione »; e di una sustanza suprasustanziale, » (2) che è la fonte di tutte le sostanze sensibili.

Nei dialoghi *De la causa principio e uno*, parlando dei rapporti tra la forma e la materia, pare che ancora non si sia allontanato dalle interpretazioni dei dualisti, perchè, invece di dire che la forma e la materia sono due principî sostanziali alla pari, dà la preminenza a quest' ultima. « La materia, la qual sempre rimane medesima e feconda, deve avere la principale prerogativa d' esser conosciuta sol principio substanziale, e quello che è, e sempre rimane; e le forme — *le accidentali* — tutte insieme non intenderle, se non come che sono disposizioni varie della materia, che sen vanno e vegnono » (3).

Ma, ricordando che nel linguaggio della sua dottrina difinitiva sui principî sostanziali, la materia è sinoni-

---

(1) *Op. cit.* — I, p. 114.
(2) *ibid.* — *loc. cit.*
(3) *Op. cit.* — I, p. 206.

mo di *substantia rerum*, e che è detta la generatrice delle forme, in quanto queste scaturiscono tutte dal seno di essa e per forza interna o propria, si comprende subito che forma e materia sono in pari grado, non per altro se non perchè sono l'una e l'altra « principî costantissimi » della realtà (1).

Ma, anche arrivati a questo punto, il dualismo tra la forma e la materia può non sembrare del tutto scomparso, perchè ancora ci troviamo di fronte, se non all'opposizione, vera e propria, dell'una e dell'altra, alla loro coesistenza, che è una dualità; tanto vero che sono detti « due principî costantissimi » della realtà. Ora, per quanto « costantissimi, » non cessano di essere « due principî »; sicchè, dal modo come G. Bruno ne ha parlato sino a questo punto, sembrerebbe che egli non avesse superato la differenza fatta intercedere dai dualisti tra l'una e l'altra.

Ma non è così; perchè, come, per farsi intendere, egli spesso adoperò il termine materia, non più nel senso degli atomisti o degl' idealisti, ma in un senso nuovo, come sinonimo di essenza o di sostanza delle cose, materiali e spirituali; come, con la stessa libertà, adoperò il termine forma, in un significato tutto proprio, per indicare, cioè, l'energia immanente della stessa materia, o meglio per far capire che la sostanza cosmica è energetica; così egli continuò a servirsi delle espressioni « principio materiale » e « principio formale », non per voler sostenere che realmente esistano questi due principî, l'uno separato dall'altro, ma per far comprendere che

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 184

la realtà si può considerare ora sotto « un punto di vista, ora sotto un altro »; ora come materia, ora come forma, ora come potenza e ora come atto.

Ma, quando volle esporre la sua dottrina definitiva, dichiarò apertamente che in realtà « l' essere non è mai senza il posser essere »; « la potenza attiva senza la potenza passiva; *perchè l'una implica l'altra*, voglio dir, con esser posta, lei pone necessariamente l'altra » (1).

In questa maniera egli dimostrava che la materia e la forma sono in pari grado e in pari condizione, non potendo concepirsi l'una senza l'altra, e viceversa; perchè la realtà, cioè, l' essere assoluto, l' Uno, l' Infinito « è talmente forma, che non è forma; è talmente materia che non è materia..., perchè è il tutto indifferentemente. » (2)

Di modo che, se si vuole trovare « l'Uno, in cui concordano la potenza e l'atto, bisogna che con una raggione più alta e più esplicata, raggioniamo della potenza over possibilità. » (3)

E, infatti, egli si sforzò di salire « a questa raggione più alta », dove, come vedemmo, considerò la materia, non come potenza passiva, non come ricettacolo di forme, non come « soggetto di cose naturali, » alla maniera « dei filosofi volgari », ma come potenza attiva, come generatrice di forme, come essenza delle cose, comune al mondo intelligibile e sensibile, anzi « come il principio substanziale, » dove si ha l' asso-

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 211.
(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 240.
(3) *De l. c. p. e u.* — I, p. 211.

luta coincidenza dei contrarii, e però dell'atto e della potenza » (1).

Così si può dire che per G. Bruno nè l' *idea*, di cui egli parlava, si può confondere con « le fantastiche *idee* di Platone, » « perchè quella non è separata dalla materia, mentre queste sono fuori della natura delle cose, « e però, se non son mostri, son peggio che mostri, » (2) essendo pure fantasie poetiche di Platone; nè la materia, cui egli si riferiva, è « la privazione delle forme, il soggetto o ricettacolo di forme, la potenza receptiva di forme, di cui parlava Aristotile, » (3) perchè quella è la sostanza delle cose, coesistente con la forma assoluta, generatrice inesauribile di tutte le forme particolari, e perciò è « tutto quel che può essere » (4); questa, invece, è priva di forma assoluta, e riceve le forme dal di fuori, essendo pura possibilità.

Il che significa che la materia e la forma nella dottrina definitiva di G. Bruno sono non due realtà coe-

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 216.
De mon. n. et f. — I, II, p. 344.

> « Materies quam non minus est substare necessum.
> Quam valet efficiens super adstare: utpote tantum
> Et facere ille potest, quantum fierique potest haec:
> Nam nequit esse potens facere infinita sine ipso.
> Quod fieri infinita potest: contraque vicissim.
> Quare sese ultro concomitantur, idemque
> Principium statuunt vere, si rem altius, atque
> Materiae nomen capias tu, quam Stagyrites. »

(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 235 — 6, *passim.*
(3) *ibid.* — I, p. 232.
(4) *ibid.* — I, p. 228.

sistenti, ma due aspetti della stessa realtà, che è materia e forma, potenza e atto ad un tempo (1).

Quando G. Bruno arrivò a formulare questa concezione unitaria della materia - forma, della potenza - atto, credette di avere creato una dottrina superiore all' idealismo e al materialismo, e la considerò come la unica che fosse capace di risolvere tutti gli enigmi dell'universo, perchè poteva dimostrare come l'unità generi la molteplicità, e questa ritorni all'unità; come l' identità produca le differenza e questa, elidendosi, ricostituisca l' identità. Ecco perchè diceva: « Questa dottrina, perchè par che non gli manca cosa alcuna, molto mi aggrada. » (2)

E allora, guardando il mondo fenomenico dall' alto, dove gli era parso di scoprire l'unità assoluta, adatta a conciliare tutte le possibili differenze, i suoi avversari, a cominciare da Aristotile, gli sembrarono pigmei, perchè non erano riusciti a costruire un teoria solida come la sua, alla quale, a suo credere, « non mancava cosa alcuna », perchè « profonda magia è trar il contrario, dopo aver trovato il punto de l'unione. A questo tendeva con il pensiero il povero Aristotile, ponendo la privazione come progenitrice, parente e madre della forma; ma non vi potè aggiungere. Non ha potuto arrivarvi, perchè, fermando il piè nel geno de l' opposizione, rimase inceppato, di maniera che, non discendendo a la specie de la contrarietà, non giunse, nè fissò gli occhi

(1) Perciò Hegel disse: « Die Hauptsache bei ihm ist, dass er die Einheit der Form (des Thätigen) und der Materie festhält » — *Gesch. der Phil.*, zw. *Th.* p. 230, Berlin, 1836.

(2) *De l. c. p. e u.* — I, 205-6.

al scopo, dal quale errò a tutta passata, dicendo i contrari non posser attualmente convenire in soggetto medesimo. » (1)

Egli però dimenticava che, prima di lui, anche il Cusano aveva fatto la stessa critica alla filosofia dualistica (2), e aveva considerato la realtà, come sintesi assoluta di possibilità e attualità, cioè, come il *Possest*, dove il poter essere e l'essere, la potenza e l'atto, la materia e la forma, stanno nella più perfetta eguaglianza, essendo la stessa cosa. (3)

Dimenticava anche che il Telesio, « il giudiciosissimo cosentino » (4) aveva scorto anche lui l'errore della dottrina d'Aristotile, e però, per superare la distanza interposta fra la forma e la materia, aveva sostituito a questi due principî, di cui il primo era di natura metafisica, due attività naturali — il caldo e il freddo — considerati come cause fattive e generatrici di tutte le cose cosmiche.

È vero che il dualismo era rimasto « anche qui, perchè Telesio, per ispiegare la natura delle cose, aveva avuto bisogno di due agenti naturali e della materia

---

(1) *De l. e. p. e u.* — I, p. 255-6.

(2) *De Berillo*, c. XXV, — 1454 — arbitror ipsum —Aristot. — .... in uno maxime defecisse. Nam cum principia sint contraria, (materia et forma) tertium principium, utique necessarium, non attigerunt; et hoc ideo, quia contraria simul in eodem coincidere non putabant possibile, cum se expellant. Unde ex primo principio, quod negat contradictoria simul esse vera, ipse Philosophus ostendit similiter contraria simul esse non posse... v. anche: F. Fiorentino *Il risorgimento filosofico nel quattrocento* p. 89, Napoli 1885.

(3) V. il dialago *De Possest* — in *Op. omn.* t. I, p 250, *ed. cit.*

(4) *De l. c. p. e u.* — I, p. 196.

inerte; ma di nuovo c'è che questo pensatore aveva cercato di spiegare la fenomenologia spirituale e materiale, con la stessa natura, e propriamente con la materia e con le due energie operanti su di essa: caldo e freddo.

Telesio, per conciliarle avrebbe avuto bisogno di un termine medio, che egli non trovò, perchè col suo materialismo naturalistico ma empirico, non poteva spiegare tutto l'universo: la materia e lo spirito.

Fu il Marta che per il primo presentì che il caldo e il freddo potevano essere piuttosto gradi differenti della stessa attività, anzichè due attività contrarie, perchè, a suo dire, i principî non possono avvenire mediante altre cose, come il caldo e il freddo, che si generano per causa del moto (1).

Se non che con questa spiegazione non si usciva dal puro empirismo materialistico.

E perciò il Patrizzi risalì un po' più in alto, per cercare, dove potesse trovarsi il fondamento comune alla materia e allo spirito. E, da quel metafisico assai profondo che era, (2) credette di trovare questo termine medio, che accoglie in sè il corporeo e l'incorporeo, in una forma assoluta, infinita, che è l'anima di tutto l'essere (3); e in ciò si distinse da Aristotile, che,

---

(1) *Propugnaculum Aristotelis adversus principia B. Telesii* — p. 11-12, Romae, 1587. « Principia non fiunt ex aliis, quia tunc essent composita, sed calor fit ex aliqua re; fit enim motu ferri, et lapidis, et per se est eiusdem speciei cum calore solis. Et rursus frigus fit motu. »

(2) G. Bruno fu ingiusto a chiamarlo « sterco di pedanti » v. *De l. c. p. e u.* — I, p. 196.

(3) V. in *Nova de universis philosophia*, Ferrariae, 1591, parte III, p. 59 — *Pampsychia:* « Diximus.. inter entia, alia esse incor-

(*segue*)

come vedemmo, aveva trascurato di raccogliere in unica forma tutta la natura, avendo soltanto attribuito ad ogni cosa la forma propria o particolare. (1)

G. Bruno così si trovò la via aperta per istabilire la sua dottrina monistica: e fu allora che sostenne, che, mentre nel mondo fenomenico l'opposizione tra la materia e la forma è insuperabile, perchè nelle cose particolari il fare e l'esser fatto, l'essere e il poter essere, non coincidono, nè possono coincidere, una cosa particolare non essendo, nè potendo esser mai tutto ciò che può essere, nel mondo dell'assoluto, invece, la coincidenza della materia e della forma è completa, perchè l'Uno, l'Infinito, la Natura, insomma, la Realtà, è il vero *sinolo* dell'una e dell'altra.

Chi vuole scoprire quest' Unità, dove scompare ogni antitesi, « contempli il primo e ottimo principio, il quale è tutto quel che può essere, e lui medesimo non sarebbe tutto, se non potesse esser tutto; *e vedrà che* in lui..... l'atto e la potenza son la medesima cosa » (2).

(*cont.*)
pora penitus, alia penitus corpora, medio vero inter haec esse duo, incorpora corporea. Et in hoc genere esse animum. Alterum, esse corporeum incorporeum. In quo naturam reponimus, et qualitates et formas. »

(1) *Nova de Universis Philosophia*, « *Panarchia* » — p. 5. « Praeter quam quod generatorum haec forma est, mundi totius unquam formam aut assignavit, aut nominavit, nec Peripati magister, nec Peripatus universus.

« Natura enim nihil est aliud quam una totius mundi vita, ab anima pendens, ut a sua causa — *ibid.* p. 27.

« Natura vero inter animan et corpora, media; motus principium vitae » — *ibid.* p. 1.

(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 212.

Di qui la differenza della sua dottrina da quella dei dualisti.

Platone aveva concepito l'assoluto come l'*idea* delle *idee*, fuori della materia; Aristotile, come la pura forma destituita di materia; i dualisti, insomma, avevano elevato ad assoluto uno dei due contrari: il principio ideale o formale. Per G. Bruno, invece, l'Assoluto è l'Uno, dove la forma è talmente forma che non è più forma, e la materia è talmente materia che non è più materia, perchè è la realtà assoluta, dove sono implicate l'una e l'altra per formare la « substantia rerum ».

E se è così, si trova spiegato perchè egli si credesse in diritto di rimproverare « il *povero* Aristotile, che era stato non meno poco avveduto nella verità, per non profondare nella cognizione di questa unità e indifferenza de la costante natura ed essere » (1); e perchè accusasse d'incongruenza gl'idealisti, i cui errori, secondo lui, scaturivano dal fatto che non avevano saputo risalire a quella « raggione più alta, » a cui egli si elevò, e dove scompaiono le differenze e le contrarietà.

Stabilita questa concezione, ecco di fronte il dualismo e il monismo contendersi il terreno per ispiegare l'origine delle cose e le loro differenze specifiche.

Secondo i dualisti, poichè la forma e la materia sono due principî irriducibili l'uno nell'altro, separati e indipendenti, le cause della generazione delle cose sono anch'esse due: la causa formale, efficiente o finale, e la causa materiale.

La materia subisce la forma, come la femina il ma-

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 244.

schio, come la cera l'impronta del suggello, e così ne esce fuori l'individuo coi caratteri specifici del tipo formale che gli furono comunicati.

Questa era la teoria, che risale a Platone, che fu sviluppata da Aristotile, e che, con modalità diverse, fu continuata nella filosofia giudaico-alessandrina, prima e poi in tutto il medio evo, e che nel Rinascimento prevaleva ancora nelle scuole dei Peripatetici; finchè fu combattuta dai novatori antiaristotelici e antiperipatetici.

Ma se la materia — diceva il Patrizzi — è pura potenza, e se, come tale, è indifferente ad assumere questa o quella forma particolare, perchè nasce piuttosto una che un'altra forma? Donde viene cotesta differenza? Qual'è l'origine dell'individuazione? Se ogni differenza deriva dalla forma, come si potrebbe trovar differenza là dove non è altro che potenza pura? (1).

Ebbene, questa stessa critica la fece anche G. Bruno perchè comprese che nè Aristotele, nè i Peripatetici potevano spiegare in che modo possano nascere le differenze individuali, non perchè non se ne fossero accorti, ma perchè, dati i principî, donde partivano, non potevano scoprirne la ragione, nè trovarne la maniera (2).

---

(1) F. Fiorentino — *B. Telesio* v. I, 379 — *ed. cit.*
F. Patricii. — *Discuss. peripat.* — l. cit. « Deinde quaero.... unde ista inaequalitas in ea? Unde ista formarum potentialium differentia? Cum omnis differentia ab actu et forma aliqua sit? »
(2) *De l. c. p. e u.* — l. p. 205 — « *Dics.* — Aristotele non si avvedde di questo? — Teof. — Credo che se ne avvedde certissimo; ma non vi pottè remediare; però disse, che l'ultime differenze sono innominabili e ignote. »

Ora, per risolvere questo problema, bisognava, secondo lui, sorpassare il concetto empirico di materia e di forma, di potenza e di atto, e non fare alcuno abuso del metodo analogico, per potere dimostrare che, come nell'arte la forma particolare, cioè i caratteri della individualità dell'opera estetica, vengono dall'artiere, che plasma la materia bruta, secondo il suo gusto, così anche nella natura la materia, in tanto assume forme particolari, in quanto c'è un artefice, che la mette in queste condizioni. (1)

Ma si dimenticano — egli notava — che nell'arte chi imprime alla materia le forme — che non sono so-

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 199-200. « Intanto tutti quelli che vogliono distinguere la materia e considerarla da sè, senza la forma, ricorrono alla similitudine dell'arte. Cossì fanno i Pitagorici, cossì i Platonici, cossì i Peripatetici. Vedete una specie di arte, come del lignaiolo, la quale per tutte le sue forme o tutti suoi lavori ha per soggetto il legno; come il ferraio il ferro, il sarto il panno. Tutte queste arti in una propria materia fanno diversi ritratti, ordine e figure, de le quali nessuna è propria e naturale a quella. Cossì la natura, a cui è simile l'arte, bisogna che de le sue operazioni abbia una materia; perchè non è possibile che sia agente alcuno che, se vuol fare qualche cosa, non abia di che farla, o, se vuol oprare, non abbia che oprare.

« È dunque una specie di soggetto, del quale, col quale, nel quale effettua la sua operazione e il suo lavoro; e il quale è da lei formato di tante forme, che ne presentano agli occhi della considerazione tanta varietà di specie.

« E, siccome il legno da sè non ha nessuna forma artificiale, ma tutto può avere per operazione de legnaiolo; cossì la materia, di cui parliamo, da per sè e in sua natura non ha forma alcuna naturale, tutte le può aver per operazione dell'agente attivo principio di natura. »

stanziali, ma accidentali — e un artefice esterno, l'artiere, che scolpisce, che dipinge etc., il quale non fa altro che trasformare altre forme, accidentali anch'esse, ma preesistenti alla materia; mentre nella natura, cioè « nella materia naturale, » vi è un artefice interno — la forma assoluta, — che determina le forme accidentali, cioè, tutti i possibili modi d' essere della sostanza cosmica, la quale così si manifesta ora come inorganica ed ora come organica, ora come corpo ed ora come spirito, ora come senso e ora come intelletto.

Ebbene, secondo G. Bruno, le differenze nascono per opera di questo artefice interno, per cui la materia, che è « una cosa indistinta, » « una raggione comune, » assume, « quando le si aggiunge la differenza e forma distintiva, » la forma di tutti i possibili modi di essere (1).

Di modo che, per lui, la causa e l'origine delle differenze particolari è la forma sostanziale e non accidentale, non in quanto è pura forma, separata dalla materia, ma in quanto è l'anima della materia, della quale non è nè separata, nè separabile.

Or bene, tanto la forma, quanto la materia, considerate in sè e per sè, cioè nell' assoluto, non hanno in concreto limiti, qualità e determinazioni attuali, benchè possono, volta per volta, per opera della loro stessa attività, averle di fatto, nelle cose esistenti, perchè « la *substantia rerum,* per esser tutto quel che può essere, ha tutte le misure, ha tutte le specie; di figure e di dimensioni, e perchè le ave tutte, bisogna che non sia alcuna di quelle particolari. Conviene a quello ch'è tutto, ch'esclude ogni esser particolare. » (2)

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 224.
(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 228.

Il che vuol dire che, come « la forma absoluta che comprende tutte le qualità, non è alcuna di quelle, perchè lo che — *ciò che* — ha tutte le figure, non ha alcuna di quelle; lo che — *ciò che* — ha tutto lo esser sensibile, però non si sente; » (1) così « la materia secondo sè non ha certe dimensioni, e però se intende indivisibile e riceve le dimensioni secondo la raggione de la forma che riceve..., » o meglio « che manda e caccia come dal seno, cioè di dentro » (2).

Nel mondo dell' intelligibile, perciò, la *substantia rerum*, cioè delle cose materiali o spirituali, è l'omogeneo nel senso più assoluto della parola, dove, non essendoci distinzione tra materia e forma, tra potenza e atto, mancano tutte le relazioni particolari di spazio o di tempo, di attività o di passività, senza le quali non è concepibile l' esistenza delle cose fenomeniche (3).

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 229. v. anche *Sig. Sigill.* — II, II, p. 202, § 10. « Est una prima forma, per se et a se subsistens, simplex, impartibilis, formationis et subsistentiae omnis principium.

(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 230.

(3) *De l. c. p. e u.*—I, p. 246-7. « Perchè lo essere porzione, parte, membro, tutto, tanto, quanto, maggiore, minore, come questo, come quello, di questo comodamente, differente e di altre raggioni,... non significano uno assoluto, e però non si possono riferire alla sustanza, a l'uno, a l'ente, non per la sustanza, nell'uno e circa lo ente, come modi, raggioni e forme: cossì, come comunemente si dice circa una sustanza essere la quantità, la qualità, relazione, azione, passione e altri circostanti geni; talmente l'uno ente summo, nel quale è indifferente l'atto da la potenza, il quale può essere tutto assolutamente, ed è tutto quello che può essere, è complicatamente uno, immenso, infinito, che comprende tutto l' essere ed è esplicatamente a questi corpi sensibili e in la distinta potenza e atto, che veggiamo in essi ».

Nel mondo sensibile, invece, si ha l'eterogeneo, perchè tanto i corpi, quanto le forme, come esplicazioni accidentali della sostanza delle cose, non possano esistere senza determinazioni particolari.

Di qui la conseguenza che la *substantia rerum,* essendo « sempre medesima, immutabile, è quella, circa la quale e nella quale, è la mutazione, piuttosto che quella che si muta. »

« Quella che muta è il composto della materia, i corpi, cioè, mai la materia. » (1)

E se è così « non è cosa, alla quale naturalmente convegna esser eterna, eccetto che alla sustanza, che è la materia, a cui non meno conviene essere in continua mutazione »; (2) — immutabile nella sua essenza, o forma assoluta, ma soggetta a mutamenti continui nelle sue combinazioni accidentali, cioè nelle forme particolari, assunte dai singoli individui, inorganici od organici, fisici o psichici.

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 236.

Qui G. Bruno si trovò d'accordo: 1. con Plotino, il quale, « facendo differenza tra la materia di cose superiori e inferiori, dice che quella è insieme tutto, ed, essendo che possiede tutto, non ha da che mutarsi; ma questa, con certa vicissitudine per le parti, si fa tutto, e, a tempi e tempi, si fa cosa e cosa; però sempre sotto diversità, alterazione e moto. » *De l. c. p. e u.* — I, p. 231.

2. Con Averroe, « il quale diceva che la materia ne l'essenza sua comprende le dimensioni interminate, volendo accennare, che quelle pervengono a terminarsi ora con questa figura e dimensioni, or con quella e quell'altra, quelli e quell'altri, secondo il cangiar di forme naturali. Per il qual senso si vede che la materia le manda da sè e non le riceve come di fuora ». *De l. c. p. e u.* — I, p. 230.

(2) *C. d. l. c.* — I, p. 114.

Il che, in altri termini, vuol dire che la materia e la forma assoluta sono costanti, e però « non è mutazione che cerca altro essere, ma altro modo di essere. » (1)

« E questa è la differenza che passa tra l' universo e le cose de l'universo; perchè quello comprende tutto l'essere e tutti i modi di essere; di queste ciascuna ha tutto l'essere, ma non tutti i modi di essere. » (2)

Ebbene, « ogni modo di essere » implica l'apparizione d'una differenza, e condiziona l'esistenza delle forme particolari, e perciò dell'individuo.

L'origine delle differenze, adunque, non viene nè dalla materia, nè dalla forma, isolatamente prese, ma dal loro insieme, anzi, dalla loro medesimezza; perchè l'Unità assoluta, secondo G. Bruno, è materia e forma, potenza e atto; è, insomma, la realtà, che, per forza propria, si svolge come estensione e come energia, si esplica come corpo e come spirito, passando dall'omogeneo all'eterogeneo, dall'identità alla diversità, e dando origine al mondo fenomenico, materiale e spirituale.

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 242.

(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 242.

Ecco perchè egli diceva che « l'universo è un infinito, immobile; dove è una « la possibilità assoluta, uno l'atto, una la forma o anima, una la materia o corpo...; che non è materia, perchè non è figurato, nè figurabile; non è terminato, nè terminabile. Non è forma, perchè non informa, nè figura altro, atteso che è tutto, è massimo, è uno, è universo. Non è misurabile, nè misura... Essendo medesimo e uno, non ha esser ed essere; e perchè non ha essere ed essere, non ha parte e parte; e per ciò che non ha parte e parte, non è composto. Questo è termine di sorte che non è termine; è talmente forma, che non è forma; è talmente materia, che non è materia; è talmente anima, che non è anima, perchè è il tutto, indifferentemente, e però è uno, l'universo è uno. » *De l. c. p. e u.* — I, p. 240.

« Dite che quel tutto, che si vede di differenza negli corpi, quanto alle formazioni, complessioni, figure, colori e altre proprietadi e comunitadi, non è altro che un diverso modo di medesima sustanza; volto labile, mobile, corrottibile di un immobile, perseverante ed eterno essere: in cui son tutte forme, figure, e membri, ma indistinti e come agglomerati, non altrimenti che nel seme, nel quale non è distinto il braccio da la mano, il busto dal capo, il nervo da l' osso » (1).

Qui G. Bruno non ebbe alcun dubbio: come il punto dove non vi sono rapporti dimensionali, genera, col suo fluire, la linea, dove appaiono le differenze quantitative; come l' unità, che non è numero, e che non contiene contrarietà alcuna, produce, col suo ripetersi, la serie numerica, dando origine alle diverse grandezze numeriche; così la natura naturante, che in sè stessa non ha contrarietà e differenze, produce la natura naturata, dove le une e le altre si manifestano. (2)

E « però tutto quello che fa diversità di genî, di specie, differenze, proprietadi, tutto, che consiste ne la generazione e corruzione, alterazione e cangiamento, non è ente, non è essere, ma condizione e circostanza

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 245.

(2) Lo stesso si trova detto nello Spaccio *d. b. t.* — II, p. 8. « Conoscendo che in tutto uno infinito ente e sustanza sono le nature particolari infinite e innumerabili...., che, come in sustanza, essenza e natura sono uno, cossì, per raggion del numero che subintrano, incorreno innumerabili vicissitudini e specie di moto e mutazione; ciascuna, dunque, di esse,... si trova esser tale individuo, sotto tal composizione, con tali accidenti e circostanze, posto in numero per differenze, che nascono da le contrarietadi, le quali tutte si riducono ad una originale e prima, d'ogni cangiamento e vicissitudine ».

d'ente e d' essere, il quale è uno, infinito, immutabile, soggetto, materia, vita, anima, vero e buono » (1). « E non falla chi dice uno essere lo ente, la sustanza e l'essenzia; il quale, come infinito e interminato, tanto secondo la sustanza, quanto secondo la durazione, quanto secondo la grandezza, quanto secondo il vigore, non ha ragione di principio, nè di principiato; perchè, concorrendo ogni cosa in unità e identità, dico medesimo essere, viene ad avere raggione absoluta e non respettiva.

« Ne l'uno infinito immobile, che è la sustanza, che è lo ente, se vi trova la moltitudine, il numero, che — per essere modo e moltiformità de lo ente, la quale viene a denominar cosa per cosa — non fa per questo che lo ente sia più che uno, ma moltimodo e moltiforme e moltifigurato.

« Però profondamente considerato con li filosofi naturali, lasciando i logici nelle lor fantasie, troviamo che tutto, che fa differenza e numero, è puro accidente, è pura figura, è pura complessione — .....; è un'alterazione, rimanendo la sustanza sempre medesima: perchè non è che una, uno ente divino, immortale. » (2).

E bene, dopo quanto finora è stato detto, mi si potrebbe chiedere: riuscì G. Bruno a risolvere il problema come l'Uno generi le differenze, e queste, a loro volta, con processo inverso, ricostituiscano l'Uno?

A volere essere sinceri, io risponderei: no, perchè, anzitutto, bisogna tenere presente quello che si disse a suo tempo, che, cioè, il sapere umano è limitato; e però, lo stesso agnosticismo, da lui professato con piena co-

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 246.
(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 243.

scienza e conoscenza, era un ostacolo invincibile per metterlo in grado di trovare l'Unità assoluta, la cui conoscibilità resta di là dal dominio delle forze umane. (1)

In secondo luogo, bisogna ricordare che, essendo il valore delle nostre conoscenze approssimativo, G. Bruno non poteva cogliere l'assoluto in sè e per sè e dimostrare coi fatti che l'Uno è la perfetta coincidenza dei contrari, che fluiscono da esso e in esso ritornano.

In terzo luogo, perchè egli, nel costituire la metafisica, si valse, come fu esposto a suo luogo, del metodo intuizionale; e perciò credette di potere risolvere, mediante questo strumento d'indagine, quello che per noi è assolutamente insolubile. Infatti, poichè, come dicemmo, la ricerca metafisica fu riconosciuta da lui come un'esigenza della ragione, egli si lasciò trasportare dalle ali dell'intuizione intellettuale nelle più alte sfere dell'intelligibile, dove credette di vedere il mondo dell'assoluto, in cui i contrari concordano in uno, e che è così diverso da questo mondo sensibile, dove le differenze sembrano inconciliabili.

Or bene, che la ricerca metafisica, sia un'esigenza

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 215: « Questo atto absolutissimo, che è medesimo che l'absolutissima potenza, non può essere compresa dall'intelletto, se non per modo di negazione; non può, dico, esser capito, nè in quanto può esser tutto, nè in quanto è tutto; perchè, l'intelletto, quando vuole intendere, gli fia mestiero di formar la specie intelligibile, di assomigliarsi, commisurarsi ed ugnagliarsi a quello: ma questo è impossibile, perchè l'intelletto mai è tanto che possa essere maggiore; e quello per esser immenso, di tutti lati e modi, non può esser più grande. Non è dunque occhio che approssimar si possa, o che abbia accesso a tanta altissima luce e sì profondissimo abisso ».

della ragione, può essere accettata senza obbiezioni, visto e considerato che l'uomo tende sempre a oltrepassare i limiti del mondo sensibile. Ma non per questo si devono accettare come vere le intuizioni intellettuali, concepite sotto l'impulso di questa esigenza, quando esse non trovino riscontro con la realtà. Non bisogna dimenticare che esse sono speculazioni personali, elaborate non solo con la logica raziocinatrice, ma anche, e forse in maggior parte, con la logica affettiva o dei sentimenti; e però non hanno, nè possono avere un' assoluta corrispondenza con la realtà. Di fronte alla quale esse hanno un valore molto assai relativo; ma non per questo sono inutili, o infeconde, perchè, oltre a testimoniarci gli sforzi fatti dall'uomo per ispiegare gli enigmi dell'universo, ci fanno valutare la capacità mentale, di cui furono dotati coloro che si dedicarono allo studio del mondo extrasensibile.

Nel caso nostro, poi, esse ci provano la genialità di G. Bruno, che, sforzandosi di formarsi una concezione unitaria della natura, creò un ordine, anzi, un sistema di speculazioni, con le quali credette di avere ridotto all' unità la forma e la materia, la potenza e l'atto; mentre, se fosse stato coerente, in modo più stretto, al suo « credo » agnostico, avrebbe dovuto confessare, che, non ostante tutti i possibili sforzi, noi non siamo in grado di comprendere se la sostanza sia pura energia, ovvero pura materia; se il moto venga di fuori o di dentro dalla materia, perchè per noi il creazionismo è tanto inconcepibile, quanto il naturalismo; il puro dinamismo, quanto il meccanicismo volgare.

Nè il monismo riesce a superare tutte le difficoltà,

perchè non possiamo comprendere come le differenze nascano dall'Uno e si elidano in esso.

Aveva, perciò, ragione il Fiorentino di affermare che « non basta dire:—come faceva G. Bruno—la forma per me è sostanziale, in quanto che io ammetto una forma universale, che genera le forme particolari; mentre Aristotile ammette le forme particolari soltanto, senza sapere spiegarne la provenienza, senza saperle ridurre ad unica forma. Tutto ciò non basta, ma bisogna ancora chiarire le qualità della forma suprema, dalla quale si fanno derivare tutte le altre, e vedere se quella prima forma contiene o no la differenza. Imperocchè, se la contiene, la forma non coincide più con la materia; e, se non la contiene, non può generarla; e la materia, senza l'azione distintrice della forma, non sarà più « quella Circe, figlia del sole, » che Bruno chiamava « onnipotente. »

« A tagliar corto, se la differenza è accidentale, se quindi in seno all'Uno non si trova più, non è vero che in esso coincidano la materia e la forma; non è vero che Bruno abbia trovato quell'Unità profonda, che sfuggì ad Aristotile. Bruno non ha fatto altro che ridurre la forma trascendentale di Aristotile ad un'unità immanente, alla materia, come progenitrice di tutte le forme naturali. » (1)

Ma non credo che il Fiorentino abbia avuto ragione di sostenere che G. Bruno non riuscì a scoprire la vera unità, dove i contrari coincidono perfettamente, solo perchè il naturalismo non abbia saputo sollevarsi ad un'idea più feconda, dove fossero implicati l'essere

(1) F. Fiorentino — *B. Telesio*, v. II, p. 69.

e il conoscere, il soggetto e l'oggetto, la materia e lo spirito.

L'Uno di G. Bruno, considerato in sè stesso, vale quanto il *Deus sive natura* di Spinoza, quanto l'*Assoluto* di Schelling, quanto l'*Idea* di Hegel; ma io credo che nè l'uno, nè gli altri siano riusciti a sciogliere quelle che Kant chiamò le *antinomie* della ragione umana, perchè questa non potrà mai districarsene.

E con questo non credo di avere menomato i meriti di G. Bruno, visto e considerato che le nostre conoscenze sono « umbratili ».

Del resto, egli, senza contrasti, ha un merito grandissimo: quello di avere nobilitato il concetto di materia, così disprezzata dai dualisti, nel senso teoretico e in quello pratico; e sopratutto di avere, sulle tracce dei filosofi nuovi, suoi predecessori o coetanei, ma con molta più genialità, cercato di spiegare la natura con la stessa natura, senza ricorrere a nessuna potenza soprannaturale e tanto meno all'opera delle forze occulte, ancora così in voga nella teosofia, nella magia, nell'astrologia, nell'alchimia del secolo XVI, a cui egli non die' retta.

Infatti, l'essere partito dal principio che la materia e la forma, la potenza e l'atto, le quali sembra che debbano essere anche antitetiche nel mondo dell'intelligibile, come sono *per noi* nel mondo sensibile, sono due aspetti della stessa realtà, lo mise in condizioni di combattere la teoria tradizionale, che, cioè, la forma, l'atto, la causa motrice, il principio efficiente, venissero dal di fuori e agissero secondo un' *idea*, vale a dire, secondo un disegno prestabilito ed extranaturale.

I dualisti, come si sa, sostenendo l'opposizione tra il fenomeno e l'*idea*, tra la materia e la forma, tra la

potenza e l'atto, insegnavano che la natura, ricevendo l'impulso al moto dal di fuori, aspira al meglio, secondo una teleologia trascendentale.

G. Bruno, invece, sostenendo, come abbiamo visto, che la materia e la forma, la potenza e l'atto, sono coesistenti, anzi sono due facce della stessa realtà, dimostrò che se vi è un principio formale, cioè, un « artefice, » questo è interno, in quanto è insito nella stessa materia, o meglio, nella stessa sostanza cosmica, di cui è l'energia infinita, cioè, « l'anima, lo spirito, la vita, la causa motrice. »

Il che vuol dire che la materia, la quale « tiene implicata nel suo gremio » tutte le forme, le esplica dal di dentro e non dal di fuori, per una causa efficiente interiore, che si svolge secondo una finalità immanente nella stessa natura.

Questa fu la ragione per cui egli ammise:

1. che vi fosse una « sustanza spirituale », che è una cosa, un principio efficiente ed informativo da dentro, dal quale, per il quale e circa il quale si fa la composizione; ed è a punto come.... uno artefice non esterno, ma che da entro fabbrica, contempra e conserva l'edificio; e in esso è l'efficacia di tener uniti gli contrarii elementi, contemperar insieme, come in certa armonia, le discordanti qualitadi, a far e mantenir la composizione d'uno animale » (1);

2. che nella natura « vi *fosse* un intelletto, che dà l'essere ad ogni cosa, chiamato dai Pitagorici e il Timeo *datore de le forme*; una anima e principio formale, che si fa e informa ogni cosa, chiamata dai medesimi *fonte*

(1) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 9.

de le forme; una materia, de la quale vien fatta e formata ogni cosa, chiamata da tutti *ricetto de le forme* » (1); il quale intelletto « si propone la perfezion de l' universo, » e non si stanca mai dall' attuare questo fine, « suscitando tutte sorte di forme da la materia » (2);

3. che nella materia organizzata vi fosse « un artefice interno, perchè forma la materia e la figura da entro, come da entro del seme o radice manda ed esplica lo stipe; da entro lo stipe caccia i rami; da entro i rami, le formate brance: da entro queste, gli ispiega le gemme; da dentro forma, figura, intesse come di nervi, le frondi, gli fiori, gli frutti (3)... Esso intorce il subbio, ordisce la tela, intesse le fila, modera le tempre, pone gli ordini, digerisce e distribuisce gli spiriti, infibra le carni, stende le cartilagini, salda le ossa, ramifica gli nervi, incava le arterie, infeconda le vene, fomenta il core, ispira gli polmoni, soccorre a tutto, di dentro, col vital calore ed umido radicale, onde tale ipostasi consista, e tal volto, figura e faccia appaia di fuori.... (4);

4. che nello spirito umano vi fosse un intelletto agente, che produce le specie razionali, come nella natura vi è

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 205.
(2) *De l. c.* p. *e u.* — I, p. 176.
(3) *De l. c. p. e u.* — I, p. 174.
De imm. et inn. — I, II, p. 312:

> « Atqui materies proprio e gremio omnia fundit:
> Interior si quidem natura ipsa est fabrefactor,
> Ars vivens, virtus mira, quae praedita mente est,
> Materiaeque suae dans actum non alienae... »

(4) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 9.

un intelletto universale, che produce, per forza propria, le specie reali (1);

5. che nella vita pratica l' uomo fosse guidato da una voce interiore, la quale ci dice che l' imperativo categorico della condotta viene dal di dentro, non dal di fuori, perchè l' ideale etico, « il paradiso, Dio » è in noi e per noi (2).

Di modo che, con queste concezioni, tutti i fatti del mondo inorganico e organico, fisico e psichico, individuale e sociale, sono, secondo G. Bruno, l'esplicazione d' una finalità immanente, da cui è pervaso tutto l' universo.

Il che si vedrà meglio nei capitoli seguenti.

XVII. (β)

L'antitesi fra Dio e la Natura sostenuta dai dualisti e gli sforzi fatti da G. Bruno per identificare l' uno e l' altra.

Dopo quanto fu esposto nel capitolo precedente, io credo che chi mi abbia seguìto sino a questo punto si sia dovuto formare *a priori* una conoscenza, più o meno adeguata, dell' ordine delle idee che G. Bruno andò architettando, per distruggere le rimanenti anti-

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 173.
(2) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 141.

« A che cercate sì lungi diviso,
Se in voi stessi trovate il paradiso »?

v. anche, *C. d. l. c.* — 1, p. 24.

nomie dei dualisti e creare, sulle loro rovine, un sistema vero e proprio di filosofia monistica.

Non per nulla io allora dissi che l' antitesi tra la forma e la materia nella storia del dualismo si può dire la generatrice di tutte le altre; perchè, una volta stabilita l'opposizione tra la causa efficiente, motrice o finale, e la causa materiale o meccanica, è logico che le antitesi tra Dio e la Natura, tra il cielo e la terra, tra l'anorganico e l'organico, tra il senso e la ragione. tra il soggetto e l'oggetto, tra la necessità cosmica e la libertà morale, siano, rispetto alla prima che è fondamentale, nè più nè meno che dei postulati veri e propri.

D'altra parte, dopo avere conosciuto come G. Bruno tentò di superare la differenza, fatta interporre tra la materia e la forma, e di conciliare questi termini, creduti contrari per loro natura, parmi che fin da ora chiunque debba presentire e arguire il modo come questo pensatore abbia cercato di colmare l'abisso, scavato arbitrariamente dai dualisti, per identificare Dio e la Natura, il cielo e la terra, l'anorganico e l' organico, il senso e l' intelletto, il soggetto e l'oggetto, le cause finali e le cause meccaniche, la necessità cosmica e la libertà morale.

Ed anche questo è naturale; perchè, conosciute le ragioni adoperate da G. Bruno nella discussione precedente, non si devono incontrare serie difficoltà per prevedere quali siano potuti essere gli ulteriori mezzi, di cui egli si servì, per abbattere le teorie dualistiche della filosofia tradizionale.

Tuttavia, poichè è mio desiderio che il pensiero di questo filosofo sia conosciuto in tutte le fasi del suo sviluppo e sotto tutti i molteplici aspetti, assunti nelle

sue opere, io mi propongo di dimostrare *a posteriori* quello che *a priori* può essere un presentimento o una previsione, facendo rilevare, con lo stesso metodo, finora seguìto, quale concezione egli si fosse formata di Dio e della Natura e come cercasse di identificare l'uno e l'altra.

I dualisti, coerenti al loro sistema, partendo dal principio che tra la forma e la materia vi fosse la più inconciliabile opposizione, sostenevano che anche tra Dio e la Natura vi fosse un' antitesi insuperabile, come ne sono una prova la teologia e la cosmologia, architettate da essi.

E, per riferirmi semplicemente alle speculazioni teologiche, che furono combattute da G. Bruno, e che costituirono l'oggetto delle sue confutazioni, dico che bisogna tenere presente che l' antinomia fra Dio e la Natura fu più che mai sostenuta dalla religione ebraica, (1) la quale,

---

(1) Nel *Vecchio Testamento* si legge che « Iddio creò il cielo e la terra »; ma non è detto se egli creò l' universo *ex nihilo*. Quello che è certo è che il dio di Mosè creò alcune cose direttamente, alla maniera del demiurgo platonico, p. es., la luce, l' uomo; altre indirettamente, p. es., le piante e gli animali.— v. *Genesi* — II. II. Quando la creazione è diretta, Dio interviene e dice: « *sia* la luce, e la luce *è* »; « *facciamo* l' uomo, alla nostra imagine, secondo la nostra simiglianza »; quando è indiretta, Dio non interviene, ma lascia fare. Allora dice: « *produca* la terra erba minuta, erbe che facciano seme ed alberi che portino frutta, *secondo le loro specie* »; « *produca* la terra animali viventi, *secondo le loro specie*: bestie domestiche, rettili e fiere della terra, *secondo le loro specie* ».

G. B. non accettò il dualismo della s. Scrittura, e perciò nè pure il creazionismo: 1. perchè, come vedremo meglio nel capitolo seguente, « nei libri divini non si trattano le demostrazioni e speculazioni circa le cose naturali, come se fusse filosofia; ma, in grazia de la nostra mente e affetto, per le leggi si ordina la prattica circa le azioni morali. » — v. *C. d. l. c.* - p. 86 e seg.—; 2. perchè in molti passi si rileva che il popolo Ebreo ebbe di Dio una concezione antropomorfica, come si vede a cominciare dalla *Genesi*, dove è detto che Dio al 7 giorno si riposò!

come si sa, costituisce il fondo della teologia cristiana, e dalla filosofia greca, prima da quella socratica (1),

---

(1) Veramente nella filosofia greca, il dualismo tra la natura e il soprannaturale si trova negl' insegnamenti dei misteri, ma comincia ad avere valore filosofico con Anassagora, il quale, come accennammo, alla φύσις oppose il νοῦς.

Questo νοῦς non è creatore, ma ordinatore soltanto, perchè la materia, delle cui forme diventa la causa efficiente, motrice, e finale, coesiste con esso. Ma Anassagora non dovette avere un' idea chiara della natura di questa mente suprema, se Socrate, cioè, Platone, gli rimproverò di non essersene saputo valere completamente, per dare il bando alla dottrina del meccanicismo cosmico, sostenuto sino allora dai materialisti. — v. *Phaedo* — XLVI, 97-8.

G. Bruno ebbe sentore di questa difficoltà e perciò disse che Anassagora « non manca di far profitto nella natura, perchè non solamente entro a quella, ma fuori e sopra forse, conoscer voglia un intelletto ». — *De l. c. p. e. u.* — I, p. 210.

Però il vero fondatore del dualismo sistematico fu Socrate, col quale esso ebbe una forma definita e valore pratico, perchè costui pel primo considerò il νοῦς di Anassagora come Dio vero e proprio, il quale, se ancora non crea, governa il mondo con somma giustizia e premia i buoni e punisce i cattivi.

Anche quando si voglia sostenere che la maggior parte delle dottrine, esposte da questo filosofo nelle opere di Platone siano, più che altro, platoniche, Socrate non cessa di essere un teista, anzi un monoteista, e sopratutto un mistico, quanto non sembrerebbe, come si rileva da quelle opere platoniche, che, per le dottrine, risalgono al periodo socratico. — v. *Hippias maior* — XI, 289, *b*; *Io* — V, 533-4; *Gorgias*, LXXIX, 523 e seg.; *Crito* — II, 44, *b*; *Eutyphro*, XIII, 55, *c*; *Apologias* — XIV, 2 *b*, *c* — XXXIII —, e dai *Memorabilia* di Senofonte.

G. Bruno perciò, a ragione, lo ritenne dualista, perchè il νοῦς di Anassagora fu, a suo dire, « da Socrate, Platone, Trimegisto e nostri teologi chiamato Dio ». — *De l. c. p. e. u.* — I, p. 210.

poi da quella platonica, che la elevò a sistema, (1) e in ultimo da quella aristotelica, (2) che esercitò tanto in-

---

(1) Ma chi sviluppò il dualismo teoretico da maestro e ne fece il centro del suo sistema filosofico fu Platone, perché, come mistico, come teologo e come filosofo, era portato a combattere il naturalismo presocratico, e perciò le dottrine meccaniche, atomistiche e materialistiche. Sebbene le ragioni siano mistiche, qui, meglio che altrove, si vede che il dualismo tra l'*idea* e la materia portò quella tra Dio e la Natura — tra il δημιουργός e il κόσμος. *Timaeus* — V, 28, a - c; 29, a. —. È vero che P. confessò che è cosa difficile scoprire il fattore — ποιητής — e il Padre πατήρ — di quest' universo — τοῦδε τοῦ παντός — V, 28, *c* —; e, trovatolo, è impossibile renderlo intelligibile ad ogni uomo; ma, a parte questa dichiarazione agnostica, egli sostenne che Dio è il più buono dei generanti, — ὅ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων — V, 29, *a*; e il mondo, il più bello dei generati — ὁ κάλλιστος τῶν γεγονότων — V, 29, *a* — Questo Dio è l' *idea suprema*, l' *idea delle idee*, cioè l' *idea* del bene — *Resp.* — VI XVI, 505, *a*; VII, 517 — l' artefice massimo — *Resp.* — X, I, 599, *b-c*.

Si noti, per altro, che Dio, sebbene sia detto « padre e fattore », non è creatore, perchè non crea il mondo *ex nihilo*, ma è un semplice fabbricatore, un compositore — ὁ ξυνιστάς — *Tim.* VI, 29, *e*, — perchè la materia, detta μητήρ, è *ab* eterno — XVI 50, *d;* XIX, 52, *d*; — e con essa crea il mondo, secondo un' *idea* immutabile, che o crea egli stesso — *Resp.* — X, XVI, 505, *a*; o che è eterna -- παράδειγμα ἀΐδιον — *Tim.* V. 29, *a*. E siccome Dio è il più buono dei demiurghi, e il modello, cui si ispirò, fu quello del bene, il mondo fu creato, perchè Dio manifestasse la sua infinita bontà. — *Tim.* VI, 29, *e*.

G. B. si tenne lontano da questo dualismo, sebbene avesse numerato Platone fra gli uomini « divini e sapientissimi ». v. *C. d. l. c.* — I. p. 3.

(2) Lo stesso si può dire d'Aristotile, perchè, come vedemmo, l'opposizione tra la *idea*, cioè, tra la forma e la materia, che egli aveva cercato di superare nel mondo sensibile, affermando che

(*segue*)

flusso, durante il medio evo, sulla Patristica (1), — la quale non fece altro che tesoreggiare la cultura greca

---

(*cont.*)

ogni esistenza reale è l'insieme della forma e della materia, comparve nella metafisica, perchè l'essere supremo, secondo le sue convinzioni teologiche, è pura forma, puro atto, libero da qualsiasi comunanza con la materia. Di qui l'opposizione tra Dio e la Natura. Dio, come pura forma, o puro atto, non avendo che cosa desiderare di meglio, non è soggetto al moto, che, come si disse, è la traduzione in atto di ciò che è in potenza, cioè di ciò che è imperfetto; anzi, è il primo motore della natura, sebbene in sè stesso sia immobile — *πρῶτον κινοῦν οὐ κινούμενον*. *Phys.* — VIII. 5; VIII, 6; *Metaphys.* XIII, 8.

Invece la materia si muove, perchè, appetendo sempre il meglio, desidera Dio, centro d'attrazione di tutte le cose cosmiche, e causa efficiente, motrice e finale delle medesime. —*Metaphys.*— XII, 7, 3.

Si noti per altro che anche nella metafisica aristotelica manca la concezione della creazione ex *nihilo*, perchè Dio non crea dal niente, ma ordina e regge l'universo, *Metaphys.*—XII, 10, 1-2—; e la materia, o meglio la natura, è eterna, non avendo nè principio, nè fine nel tempo, sebbene ce l'abbia nello spazio, perchè è limitata. — *Phys.* — III, 7; *De gen. an.* — I, I.

Comunque sia, il Dio d'Aritostile non è ancora del tutto trascendente, « perchè allo spirito di tanto pensatore, più che a quello di Platone, contraddiceva la esteriorità di Dio; e sebbene, in ultimo, come abbiamo visto, Aristotile ci facesse intravvedere da lontano questa trascendenza in quell'essere supremo, che è pura forma, puro atto e primo motore immobile, » tuttavia ancora non si trova in lui il concetto di Dio estramondano — F. Fiorentino — *B. Telesio* — v. I. p. 174, *ed. cit.*

È inutile ripetere che G. B. non ebbe nessuna stima del dualismo, del « povero Aristotile » e della « pedantesca censura di A. » — *De l. c. p. e. u.* — I, p. 138.

(1) L'antitesi tra Dio e la Natura diventò la chiave di volta della teologia cristiana, la quale, durante il medio evo, e propriamente, durante la Patristica, non fece altro che aggirarsi,

(*segue*)

ed ellenistica — sulla Scolastica (1) e, finalmente, nei primordi dell'epoca moderna, sulla filosofia peripatetica (2).

(*cont.*)
con maggiore o minore approssimazione, attorno alla metafisica di Platone, di Aristotile e di Plotino — M. De Wulf — *Hist. de la phylos. médiév.* — p. 94, *ed. cit.*

La trascendenza di Dio è già affermata in modo definitivo dai Padri dei primi tre secoli dell' era volgare; p. es. da Clemente Alessandrino e da Origéne; come pure la dottrina della creazione del mondo *ex nihilo*, per opera d' un atto libero del creatore, non presenta più le incertezze della filosofia greca, e diventa dogma a cominciare da Agostino.

(1) La Scolastica, considerata come quel complesso di dottrine, che, nell' epoca di mezzo, si escogitarono per chiarire i dogmi della chiesa romana, tranne qualche eccezione, nella sua essenza, è dualista, avendo sviluppate e accresciute le antitesi della Patristica, della filosofia ellenistica o alessandrina e di quella greca.

E c' è una ragione, perchè, a parte che gli scrittori dell' epoca di mezzo non sono originali per nulla, e però risentono molto del pensiero filosofico greco e giudaico-alessandrino, resta sempre un fatto indiscutibile, che cioè, « il medio evo è il regno dei miracoli »; ma il miracolo è la negazione dell' assolutezza del concetto della natura — F. Fiorentino — *B. Telesio* — v. I, p. 183, *ed. cit.*; è il *deus ex machina*, che interviene nella natura per interrompere la connessione causale delle cose e per giustificare l' intervento del soprannaturale.

Ora, basti pensare a questo fattore trascendentale, per comprendere che l' antinomia tra Dio e la Natura debba essere inconciliabile, come quella stabilita tra la materia e la forma, tra il cielo e la terra, tra l' anima e il corpo, tra i bruti e l'uomo, tra la verità rivelata e la verità acquisita coi sensi, tra la necessità naturale e la finalità soprannaturale, prestabilita dal creatore.

(2) Dualistiche erano le dottrine teologiche e cosmologiche all'affacciarsi del Rinascimento e che, durante il rifiorire della cultura classica, s' insegnavano nelle scuole dai filosofi, « cucullati » o no;

(*segue*)

Io non voglio dire con questo che G. Bruno, nel risolvere un problema metafisico di così alta importanza, abbia preso, come si suol dire, con coscienza, e conoscenza, il suo posto di combattimento fin da principio. Ben altro; perchè, quando si leggono le opere di questo filosofo, per vedere quale idea egli si fosse formata di Dio e della Natura, si resta incerti nel determinare se egli sia stato, non dico un ateo, — chè non lo fu mai, — ma un teista, puro e semplice, ovvero un panteista; se un dualista, ovvero un monista; tante sono le espressioni e i passi, che si possono interpretare in questo o in quel senso.

Si capisce, perciò, che i critici, anche quelli più studiosi e imparziali della filosofia di G. Bruno, per non parlare dei tanti Aristarchi da un soldo, « cucullati o no, » che intendono ancora a denigrare non solo l'uomo, ma anche il pensatore, accusandolo di avere prodotto una filosofia caotica e contraddittoria, si capisce, dico, che i critici debbano trovare le più grandi difficoltà,

---

(*cont.*)
perchè così avevano detto Platone e Aristotile; così voleva la chiesa cattolica.

G. Bruno perciò, come vedemmo, ebbe in poco onore la cultura medievale dei « tanti gran commentatori, parafrasasti, glosatori, compendiarii, summisti, scoliatori, traslatori, questionari, teoremisti, — e dei dottori profondi (Eg. Colonna), suttili (Duns Scoto), aurati, magni (Alberto), inespugnabili, irrefragabili, (Alessandro di Hales), serafici (Bonaventura), cherubici e divini — v. *De l'inf. u. e. m.* — I. pag. 358 —, perchè privi di genialità, e dualisti sistematici per partito preso. — Si eccettui il doctor angelicus (T. D'Aquino) — v. Clemens — *Op. cit.* — pag. 177, *ed. cit.* — e Tocco — *Le fonti più recenti di G. B.* p. 6-7, *ed. cit.*

nel caratterizzare le dottrine teologiche e cosmologiche di questo filosofo. (1)

Ma, a giudicare le opere di G. Bruno con questo criterio d' interpretazione, si dimentica che le incertezze che s' incontrano nelle dottrine teologiche di questo pensatore si devono: 1. alla difficoltà, anzi, all' impossibilità della risoluzione dell' antinomia fra Dio e la Natura, il che, come vedremo, fu tenuto nel suo giusto valore da G. Bruno, che non si peritò di dichiarare che Dio è inconoscibile. E di qui i suoi tentennamenti nello stabilirne gli attributi e nel determinarne la natura; 2. alla tristizia dei tempi, in cui si correvano i pericoli più gravi nel trattare una questione, di per sè stessa scabrosa, e su cui la chiesa cattolica esercitava la più rigida vigilanza, minacciando le pene più gravi a quelli che si fossero allontanati dalla teologia giudaico-cristiana; pericoli non ignoti a G. Bruno, il quale si trovò sempre alle prese coi teologi, sia che si trovasse tra cattolici, ovvero fra protestanti e riformati.

E di qui l' ambiguità e l' oscurità delle sue espressioni, adoperate, senza dubbio, ad arte, per nascondere il suo pensiero, senza per questo voler rinunziare alle affermazioni delle sue dottrine acattoliche e naturalistiche.

---

(1) Mentre, per es. lo Schelling considerò la filosofia di G. B. come l' espressione del più puro panteismo, — v. *Bruno o il divino e il naturale delle cose*, 1802; trad. it., Bocca, Torino, 1906,— il Brunhofer trova anche nelle opere, che rappresentano le dottrine fondamentali di G. B., espressioni aventi ora significato panteistico, ora teistico — p. es. nel *De l. c. p. e. u.* — v. G. Bruno's *Weltanschauung*—p. 147, Leipzig, 1882—; il Ritter e il Carrière, invece, vi trovano sempre le tracce più sicure del teismo, che, a loro dire, non mancano mai, etc.

A questo bisogna aggiungere che i rivolgimenti spirituali, religiosi o no, non avvengono d' un tratto, e, quando si avverano, non si distaccano l' uno dall' altro con linee nette e precise; restano sempre degli addentellati e delle sopravvivenze, che penetrano, anche a nostra insaputa, fra le nuove efflorescenze spirituali. E però non è meraviglia se nella teologia di G. Bruno, anche quando fu ispirata al più puro panteismo, perdurino ancora tracce della fase teistica: « Non si passa, dice bene il Tocco, da un' intuizione filosofica ad un' altra, senza che il ricordo della prima si frammetta nella seconda e la intorbidi senza nostra colpa. » (1)

Ora, se non si dimenticano tutte queste ragioni, e se le opere di G. Bruno si leggono con un certo criterio, che, dopo quello che ho detto, non può essere più soltanto cronologico, ma anche logico, è facile comprendere che le contraddizioni o non esistono, ovvero, i passi che, a prima vista, sembrano contraddittori, rappresentano la testimonianza delle fasi, attraverso le quali la sua mente venne svolgendosi.

Di modo che, se si ha da fare questione, non è per sapere se G. Bruno sia stato un teista o un panteista, un dualista o un monista, — perchè egli, realmente fu un po' tutte queste cose, — ma come mai sia riuscito a passare dal teismo al panteismo, dal dualismo al monismo, visto e considerato che il panteismo e il monismo formano il carattere sostanziale delle sue speculazioni teologiche e cosmologiche dell' ultimo periodo.

E questo è il criterio che io ho seguìto in questo capitolo.

---

(1) *Le op. lat. di G. Bruno* -- p. 352 *ed. cit.*

Da prima, adunque, e non poteva essere altrimenti, egli dovette seguire passivamente « la religione dei padri, » accettandone, senza discussione, tutti gl' insegnamenti. E fu allora che entrò nel convento di S. Domenico Maggiore.

Di poi, la vita claustrale, dove egli dovette studiare con passione più la teologia ebraica che la cattolica — come si rileva dalle citazioni, molto frequenti, della *Bibbia*—, gli suscitò i primi dubbi, sia perchè la concezione del dio di Mosè gli cominciava ad essere inadeguata per ispiegare la cosmologia; sia perchè vedeva che la teologia cattolica, a causa del culto esterno, si era mutata in un politeismo, non per nulla preferibile a quello antico, mentre, a causa dei dogmi, era diventata la negazione della « libertà di spirito » e della « religione de la mente »; sia perchè, per opera del clero, in massima parte, ozioso e corrotto, era nella più aperta contraddizione fra la teoria e la pratica, fra la morale del *Vecchio Testamento* e specialmente del *Nuovo* e i costumi guasti e le ipocrisie del secolo XVI.

E allora dovette pensare al modo come uscire prima dall' ordine dei domenicani, cui fu ascritto senza coscienza, e poi dalla comunione della stessa chiesa cattolica, dove la fede era diventata « sol per propria commoditate ed occasion d' inganno »... « ministra di tirannia e tradimento. » (1)

Nell' uscire dalla comunione della chiesa cattolica, forse, da príncipio, come del resto, portavano i tempi, dovette mostrarsi disposto ad accettare la dottrina di qualcuna delle chiese riformate. Ma non ci sono prove,

(1) *Spaccio d. b. t.* — II. p. 163.

per dimostrare se egli realmente abbia aderito ad una più che ad un'altra, fra quelle che si professavano nelle città o nelle regioni, per cui si trovava a peregrinare.

Così, quando arrivò a Ginevra, — 1579 — da alcuni connazionali stava per essere indotto ad accettare la religione riformata di questa città, cioè il calvinismo (1); ma egli non vi aderì; anzi, credo che, appena la conobbe, l'abbia disprezzata, preferendo allontanarsi da Ginevra, per non far parte di una chiesa intollerante, non meno di quella romana.

E quando conobbe da vicino le altre chiese riformate, — l'anglicana e la luterana — non meno fanatiche e nemiche delle novità, si guardò bene dall'accettarne gl' insegnamenti; anzi, le giudicò aspramente, alla stregua del cattolicesimo. (2)

E allora si die' a formarsi la sua religione, degna d'un filosofo risvegliatore delle anime addormentate.

Com'egli cominciasse a distaccarsi dalle concezioni teologiche tradizionali, si rileva non tanto dalle notizie autobiografiche, che, qua e là, sono intercalate nelle sue opere, e dalle dichiarazioni fatte a Venezia, nei *constituti,* dopo che cadde in potere del s. Uffizio, quanto piuttosto dalle dottrine teologiche e cosmologiche, esposte nelle sue opere filosofiche, italiane e latine, e che ricordano questi primi rivolgimenti del suo spirito.

Dalle quali si ricava che egli, senza cessare ancora di essere un dualista, sotto l'influsso di molte cause, e specialmente di quello della cultura filosofica e scientifica, antica, medievale e contemporanea, che egli si

(1) D. Berti — *Vita di G. Bruno* — p. 394, 2. ed.

(2) G. Gentile — *Op. cit.* — p. 81 e seg.

appropriò con quanto più ardore potè. si sforzò d'inalzare la mente ad una concezione molto più pura del Divino e molto più comprensiva della Natura. Fu così che si determinò in lui quella rivoluzione spirituale, che, di fronte alla chiesa cattolica, ne fece un eretico, mentre, di fronte alla filosofia naturalistica, ne fece, prima un teista e un dualista, mistico quanto mai, e, in ultimo, un panteista e un monista.

Quando compì questa sua prima apostasia, professò il più grande disprezzo per le religioni volgari, cristiane o non cristiane, cattoliche o acattoliche, perchè comprese che i ministri di esse, se ne servono per dominare le moltitudini e sfruttarle. « La fede, diceva lui, si richiede per l'instituzione di rozzi popoli, che devono essere governati. » (1) E comprese pure che queste religioni, che adorano in mille forme il « dio dell'oro, del mondo signore », erano cause di scismi, di discordie, di lotte civili e di guerre; e ne aveva la prova nel suo secolo, « in cui l'Europa era stata funestata dalla pestifera Erinni, primo origine e principio d'ogni male, » cioè dalla « grande avarizia, che va lavorando sotto pretesto di voler mantener la religione. » (2)

(1) *De l' inf. u. e. m.* — I, p. 295.

(2) *Spaccio d. b. t.* — II. p. 133. — Anche M. Palingenio faceva le stesse osservazioni materialistiche sulle cause delle guerre religiose del '500:

> « ... Sed nunc summus parat arma sacerdos
> Clemens, Martinum cupiens abolere Lutherum,
> Atque ideo hispanas retinet, nutritque cohortes;
> Non disceptando, aut subtilibus argumentis
> Vincere, sed ferro mavult sua iura tueri.
> Consilium valent, valeant commenta Lutheri,
> Pontifices nunc bella iuvant, sunt caetera nugae;
> Nec praecepta patrum, nec Christi dogmata curant.
> Iactant se dominos rerum, et sibi cuncta licere. »
>
> *Zodiacus Vitae - Capricornus.*

Quale opinione si fosse fatta della religione cattolica non è più il caso di farne ancora un esame speciale, dopo quanto fu esposto nel cap. VI. Basti ricordare che egli ne parlò sempre o in tono ironico, ovvero per dileggiarla; anzitutto, perchè vedeva quanto fosse ignorante, scostumato e fanatico il clero secolare e regolare; (1) in secondo luogo, perchè col culto dei santi il cattoli-

---

(1) *De l. c. p. e. u.* — I, p. 150-1 — Ecco la descrizione che M. Palingenio ne fece nel suo poema:

> « Sed tua praecipue non intret limina quisquam
> Frater, vel monachus, vel quavis lege sacerdos.
> Hos fuge, pestis enim nulla hoc immanior: hi sunt
> Fex hominum, fons stultitiae, sentina malorum,
> Agnorum sub velle lupi, mercede colentes,
> Non pietate Deûm, falsa sub imagine recti
> Decipiunt stolidos, ac religionis in umbra
> Mille actus vetitos, et mille piacula condunt
> Raptores, moechi, puerorum corruptores,
> Luxuriae atque gulae famuli, coelestia vendunt.
> Heu quas non nugas, quae non miracula fiunt,
> Ut vulgus fallant, optataque proemia carpant? »

Zod. Vitae - Leo.

Nello *Spaccio d. b. t.* — II p. 90-91 — G. B. osservava « che è cosa vera è certa, come essi—i preti—sono veri e certi, che —, quando da qualsivoglia altra professione e fede alcuno si muove a questa — al cattolicesimo — da quel che era già liberale, diviene avaro, da quel ch' era mite, è fatto insolente, da umile lo vedi superbo, da donator del suo è rubbator e usurpator de l' altrui; da buono è ipocrita, da sincero è maligno, da semplice è malizioso, da riconoscente di sè è arrogantissimo, da abile a qualche bontà e dottrina è pronto ad ogni sorte d' ignoranza e ribaldaria; e, in conclusione, da quello che possa esser tristo, è divenuto pessimo, che non può esser peggiore. »

cesimo era diventato una vera idolatria; (1) in terzo luogo, perchè, avendo introdotto il miracolo nell' interpretazione dei fatti naturali, aveva distrutto la costanza e la connessione delle leggi cosmiche; (2) e in quarto luogo, finalmente, perchè il dio del volgo cattolico è un dio antropomorfo, (3) negazione dell' eterno Divino.

Ma se fece queste critiche e così acerbe al cattolicesimo, non ne fece meno aspre alle chiese riformate.

Ben è vero che egli, come si vide, fece l' apoteosi di Lutero, l' Ercole tedesco, che con la penna — una clava non meno mortifera di quella dell' Ercole greco—

---

(1) « Quel che gli *parera* da deplorare, *era* che vedeva alcuni insensati e stolti idolatri, li quali, non più che l' ombra si avicina alla nobiltà del corpo, imitano l' eccellenza del culto de l' Egitto; e che cercano la divinità, di cui non hanno raggione alcuna, negli escrementi di cose morte e inanimate...; e quel che è peggio, con questo trionfano, vedendo gli lor pazzi riti in tanta riputazione. » — *Spaccio d. b. t.* — II, p. 175; v. p. 185.

(2) Come si sa, G. Bruno « ebbe i miracoli per miracoli, le prodezze e maraviglia, per prodezze e maraviglia..., le imposture per imposture..., le verità per verità. » — *Spaccio d. b. t.* — II p. 5; — cioè non credette ai miracoli, anche quando fu teista, ma acattolico.

(3) Una descrizione, tra ironica e satirica, di questo antropomorfismo si trova nei dialoghi *De l. c. p. e. u.* — I, p. 188-9. « Un predicatore a Randazzo, in Sicilia, *parlando* « del nostro Signore, » per far comprendere « che quello è presente in tutto il mondo, ordinò un crocifisso tanto grande, quanto era la chiesa, a similitudine de Dio padre; il quale ha il cielo empireo per baldacchino, il ciel stellato per seditoio, ed ha le gambe tanto lunghe, che giungono sino a terra, che gli serve per sgabello. A cui venne a dimandar un certo paesano, dicendogli : — Padre mio reverendo, or quante *olne--ulne*—di drappo bisogneranno per fargli le calze?! E un altro disse che non basterebono tutti i ceci, faggiuoli e fave de Milazzo e Nicosia per riempirgli la pancia! »

aveva annientato l'idra di Lerna del Vaticano; (1) ben è vero che egli esaltò la Germania protestante, che gli aprì le porte delle università, accogliendolo ospitalmente (2); ma, levati i dotti e i grandi ispiratori della Riforma, egli colà non vedeva che fanatici e « corrottori di leggi, fede e religione (3) »; egli non vedeva una religione riformata, ma « *difformatissima* » (4), la quale si era formata di Dio una concezione, buona per gli oziosi e per i santoni del buddismo, insegnando che per la salute dell'anima bastasse la fede, senza bisogno di opere. (5)

Di modo che, sorpassando la concezione teologica di tutte le religioni volgari, egli si rise della teologia cristiana e delle dottrine della predestinazione e della provvidenza, come ne parlavano i teologi e come l'intende il volgo, perchè sono buone per un dio antropomorfo. (6)

Si aggiunga che G. Bruno fu consegnato dal tribunale di Venezia al governatore pontificio di Ancona « come

(1) *Or. Val.* — I, I, p. 20 *e seg.*

(2) *Or. Cons.* — I, I, p. 32-3.

(3) *De l'inf. u. e. m.* — I, p. 294.

(4) D. Berti — *Vita di G. Bruno nolano* — p. 409-10; *2. ed. cit.*

(5) *De l'inf. u. e. m.* — I, p. 293-4 — Lo stesso giudizio pronunziò T. Campanella — v. F. Fiorentino — *Studi e ritratti della Rinascenza*, p. 391 e seg. — La Terza, Bari, 1911.

Chi voglia conoscere come G. B. giudicò i protestanti, legga lo *Spaccio d. b. t.* — II, p. 86 *e seg.*; 153-4.

(6) Nello *Spaccio d. b. t.* — II, p. 67-9 — fece un'esposizione satirica della provvidenza di Dio; perchè se fosse vero che « non si muove foglia che Dio non voglia », hanno ragione « quei filosofi, che stimano che questo povero gran padre Giove sia molto sollecito, occupato e impacciato; e credono che lui sia di tal fortuna, che non è minimo mortale, che debba aver invidia al stato suo ». — *ibid.* p. 71.

publico Heresiarca et non già intorno articoli leggieri, ma intorno alla Incarnatione del Salvator nostro e alla Santissima Trinità ». (1)

Di qui si vede che il dio concepito in questa fase del suo sviluppo mentale non è più un dio antropomorfo, com'era stato quello dell'età giovanile, perchè fin da ora cominciò a concepirlo come qualche cosa, non solo di trascendente, ma anche d'infigurato e di infigurabile.

Per il volgo rozzo l'effigiare la divinità può avere la sua ragion d'essere, perchè esso non sa elevarsi di là dall'imagine sensibile e concreta, e perciò personifica tutto; ma, per gli uomini colti, Dio si sente, ma non si vede; s'intuisce, ma non si comprende, perchè è qualche cosa che sorpassa i limiti del tempo e dello spazio, e perciò non può essere inquadrato in nessuna delle nostre idee, più o meno rappresentabili. (2)

Qui l'apostasia di G. Bruno comincia ad assumere caratteri precisi, perchè egli accenna a distaccarsi definitivamente dalla religione in cui era nato e cresciuto, formandosi una concezione di Dio, più che altro, mistica; per la quale non c'è bisogno di dogmi, di chiese, di clero, di liturgie, insomma, di nessuno degli artifizi, di cui si valgono le religioni volgari, e per cui G. Bruno,

---

(1) D. Berti — *G. B. da N.* — p. 432-3, *ed. cit.*

(2) « Ideo usuvenit apud vulgus tantum, ut Deus pingatur in formam et figuram hominis atque colatur, quem tamen sapientes sciunt non egere manibus, pedibus, oculis, motu, corporea mole et omnibus iis quibus nos tum constamus, tum prospere habemus » — *De imm. et inn.* — I, II, p. 158-9.

sin da questo momento, sente oramai il più grande disprezzo. (1)

---

(1) Chi ha letto *La Vita di G. B.*, scritta da D. Berti, si sarà maravigliato, leggendo che il Nolano avesse tentato, più d'una volta, a Tolosa e a Parigi, mentre viveva lontano dal « diletto almo paese », di rientrare nella comunione di quella chiesa romana, dond' era uscito per troppo amore alla « libertà filosofica » e alla « religione de la mente » ; e che, quando, invitato da Mocenigo, venne a Venezia, « teneva pensiero risoluto quetarsi e dare opera a comporre un libro, che teneva in mente — *Le sette arti liberali*, nascosto forse negli archivi del Vaticano — e quello poi, con mezze importanti di favore accompagnato, appresentarlo a sua Beatitudine — il papa Clemente VIII — e da quella ottener grazia... e veder al fine di potersi ristare in Roma; e ivi darse all' esercizio literale, e mostrare la sua virtù, e di accapare forse alcuna lectura — cattedra – *Op. cit.* p. 397-8, *ed. cit.*

Come si sarà, senza dubbio, maravigliato più ancora, che G. Bruno, quando fu arrestato a Venezia, dichiarasse al s. Uffizio che egli « da tempo era disposto a domandare umilmente perdono al Signore Dio e alle Signorie illustrissime, rappresentanti di lui, di tutti gli errori commessi –· D. Berti — *Op. cit.* p. 428.

Il Gentile, volendo dare una spiegazione adeguata di questi tentennamenti, i quali, per chi non conosca o non consideri le debolezze della nostra natura, possono farci credere che il carattere di G. Bruno non fosse, poi, così fermo ed incrollabile, come comunemente si è voluto farlo passare, dice che *quella dichiarazione* e *quella genuflessione furono fatte non tanto dal filosofo, quanto dal ex monaco,* consapevole che « il meglio era per lui cercare d' ottenere l' assoluzione dei suoi eccessi passati, e la grazia di poter vivere in abito clericale fuori della religione » — D. Berti —*ibid.* p. 396.

« Come monaco—egli dice—di una religione, che aveva disertata, G. B. capiva di avere violato le leggi canoniche, e però domandava perdono ai suoi superiori *dei suoi eccessi*. Ma, come filosofo, non mutò un ette nei lunghi constituti del 2-3 giugno 1592 alle sue dottrine filosofiche, dichiarando *di non essersi mai occupato di proposito di teologia, per avere sempre atteso alla sua pro-*

(*segue*)

Il suo spirito, perciò, che era cominciato con l'essere negativo e distruttivo, finiva in questa prima fase, mo-

---

(*cont.*)
fessione di filosofo — v. G. Gentile — *G. Bruno nella storia della cultura* — *ed. cit.* p. 55 *e seg.*

Egli perciò dice che G. Bruno, anzichè infingersi e mentire, accettando come verità, ciò che è errore, per la sua coscienza filosofica, riconobbe che il primo dovere di un cittadino è quello di ubbidire alle leggi, alla morale e alla religione del proprio paese, per quanto possano essere false. E perciò lo paragona a Socrate, che preferì morire, pur sapendo di essere condannato ingiustamente, per ubbidire, come Leonida, alle sante leggi della patria.

La difesa del Gentile è generosa, ma non mi sembra persuasiva. Certo, G. Bruno fece sempre la più aperta distinzione tra verità filosofica e verità religiosa, meglio che non avessero fatto Averroe, Pomponazzi e tutti gli altri sostenitori della teoria della doppia verità, il che fu esaminato, perchè dimostrò che altro è il valore gnoseologico della prima, altro quello della seconda; tanto più che è fuori questione che G. Bruno riconobbe l' utilità pratica di tutte le religioni, perchè tutte buone a governare *la bestia umana*; mentre, poi, come vedemmo, sotto l'aspetto speculativo, le combattè e, alle volte, le derise.

Se non che, queste, a mio modo di pensare, non sono vere ragioni per escludere il fatto della « genuflessioncella » di Venezia.

Anzitutto, domando se non ci sia stato un « revirement » vero e proprio, considerando il modo come G. B. parlò dei miracoli nelle sue opere, in cui li derise sempre, con la più feroce ironia, e il modo con cui ne parlò innanzi al Tribunale di Venezia, dove, essendo stato accusato dal Mocenigo di aver detto che « che Christo faceva miracoli apparenti e ch'era un mago, et così gli apostoli. » —D. Berti—*G. B. da Nola, sua vita e sua dottrina;* Torino 1889— p. 337; rispose che « ho tenuto li Miracoli di Christo fossero divini, veri, reali, et non apparenti, nè mai ho pensato, non che detto, nè creduto cosa in contraria di questo » — *ibid.* p. 406; poi, io domando, se, trattandosi di G. B., si possa fare la distinzione

(*segue*)

strando il bisogno di creare una nuova concezione teologica sulle rovine della teologia giudaico - cristiana.

(*cont.*)
tra il *filosofo* e l' *ex monaco*, distinzione più che altro scolastica; mentre egli, appena svestito l' abito talare, fu tutto d' un pezzo, tranne per un momento innanzi ai giudici di Venezia, libero o prigioniero, fino al martirio in *Campo dei fiori*. Poi, domando ancora se sia vero che egli *non si occupò mai di proposito di teologia, e se sempre attese alla sua professione di filosofo*. Ma la satira feroce contro il clero ozioso nella *Cabala del c. p.* — II, p. 215, *e seg. v. epist. ded.* — ; ma le invettive dello *Spaccio d. b. t.*, già citate poco sopra; e quelle contro il pontefice nell' *Or. Val.* — I, I, p. 20 *e seg.*; nell' *Or. Cons.* — I, I, p. 32 *e seg.* e nel *De imm. et inn.* — I, II, p. 289 e quelle contro la chiesa romana, « l' empia Circe — Figlia e madre di tenebre ed orrore », nei dial. *De gli e. f.* — II, p. 480, etc; si debbono attribuire all' ex monaco o al filosofo? — No certo; perchè, una delle glorie di G. Bruno fu quella di avere combattuto il clero corrotto, la chiesa romana pervertita, la fede cattolica diventata l'espressione del più selvaggio fanatismo; e se a Venezia volle smentirsi, fu un sotterfugio, adoperato nella speranza di sfuggire alla vendetta dei suoi nemici ex correligionari; e se credette opportuno, per il bisogno della propria conservazione « domandare perdono dei suoi eccessi », fu, non si può nascondere, un atto di debolezza per filosofo che era, e che aveva detto che avrebbe sfidato la morte — *De m. n. et f.* — I, II, c. VII, p. 425 e seg.—, come poi di fatto la sfidò.

E che per questo? Forse la figura di G. Bruno, come martire, che sopportò da eroe la pena più orrida, che si possa imaginare, si rimpicciolisce? No, di certo. L' uomo deve essere giudicato secondo i tempi, di cui rispecchia sempre le virtù e i vizi, gli eroismi e le debolezze.

Ora, di fronte al tribunale del s. Uffizio — il tribunale di sangue e di iniquità inaudite, rispetto al quale le corti marziali del periodo del *terrore* della rivoluzione del 1789 erano corti di giustizia, quale uomo non avrebbe provato paura e non avrebbe commesso più che una *genuflessioncella*?

(*segue*)

E così s' inizia la seconda fase, nella quale egli, forse, senza accorgersene, a poco a poco, si trovò a concepire Dio, in un modo, che ricorda il misticismo degli Orfici, del libro di Job, della Cabbala, ma, sopratutto, la teologia platonica e neoplatonica o alessandrina, dov' è divulgata l'idea che Dio sia inaccessibile e invisibile; che esso solo conosce la verità assoluta; che ogni verità per noi discende da lui e che tutte le cose dell' universo sono sue produzioni, quasi emanazioni concentriche, che rispecchiano in modo e grado diverso la sua bontà e potenza infinite. (1)

(*cont.*)

Ce l' ebbe Galilei, che pure non era stato così perseguitato e odiato, e non aveva detto contro la chiesa nulla di quello che scrisse G. Bruno! Ebbene, perchè non doveva averla e provarla anche costui, appena caduto in potere del S. Uffizio, donde chi vi entrava, come nell'antro di Trofonio, non usciva—salvo rarissime eccezioni—mai più vivo? lui, ex monaco, scomunicato, perseguitato in Italia e fuori d'Italia, che, mentre peregrinava come un fuggiasco, « mendicando la vita a frusto a frusto », sapeva che i suoi nemici sarebbero stati implacabili verso di lui, e che la chiesa romana « aveva le mani molto lunghe per colpire gli avversari », anche quando si credessero lontani e al sicuro? Che se poi si pensi che, quando fu arrestato a Venezia aveva 44 anni, non deve far maraviglia se, per amore alla vita, avesse tentato tutti i mezzi, per uscire dai lacci del tribunale dell' Inquisizione.

Ciò, al più, prova che egli fu meno coerente di Socrate, il quale si comportò da vero filosofo in pieno tribunale; se non che, quando fu accusato e condannato, aveva 70 anni! Del resto, le debolezze di G. Bruno furono, più che scusate, cancellate, non dico dai 7 anni passati, non si sa come, ma pare fortemente, nel carcere dell' Inquisizione di Venezia e di Roma, ma dal coraggio dimostrato nel sentirsi leggere la sentenza di condanna, che portava la pena del rogo, e dall' impassibilità, più che stoica, con cui la sopportò.

(1) *Or. Val.* — I, I, p. 13-14; *Sum. ter. met.* — I, IV, p. 102.

Il dio di questa nuova fase è denominato in molte maniere, ma sempre in modo mistico, secondo gli attributi speciali, che G. Bruno, imbevuto di platonismo e sopratutto di neoplatonismo e di occultismo, credeva di scorgervi. (1) Infatti, ora è detto « substantia universalis, » perchè Dio solo è il vero essere, e tutto quello che da lui promana non può avere la stessa consistenza, egli solo essendo ente ed essenza ad un tempo, mentre tutte le altre cose esistono per causa sua; (2) ora, « substantia immobilis, » perchè non è soggetto a mutamenti, (3) mentre fa mutabili tutte le cose, che vivono

---

(1) Le fonti principali di questa concezione teologica sono il *De Umbris idearum,* la *Summa terminorum metaphysicorum;* il *Sigillus Sigillorum,* il *Lampas triginta statuarum,* e i dial. *De gli eroici furori.*

(2) *Sum. ter. met.* — I, IV, p. 73 — « Deus ergo est substantia universalis in essendo, qua omnia sunt, essentia omnis essentiae fons, qua quidquid est, est, intima omni enti, magis quam sua forma et sua natura unicuique esse possit. Sicut enim natura est unicuique fundamentum entitatis, ita profundius naturae uniuscuiusque fundamentum est Deus. Propterea bene dicitur « in quo vivimus, vegetamur et sumus; » quia est vitae vita, vegetationis vegetatio, entitatis essentia ». — V. anche a p. 85, dove Dio è detto « rerum omnium essentia... » Lo stesso è detto nel *Lamp. trig. st.* — III, p. 39 § 4 : « In eo idem est ens et essentia... et ideo unus ipse est omnium simplicissima substantia ; et praeter ipsum omnia sunt composita, quia in iisdem esse distinguitur ab essentia; » — *ibid.* p. 41, § XIV. « Est qui est; praeter enim ipsum nihil est; reliqua enim potius *existere,* quasi ex alio *consistere, subsistere,* quasi sub aliis esse, *inhaerere* et *inexistere,* sicut accidentia. »

(3) *Sum. ter. met.* — I, IV, p. 93 — « Substantia omnimo immobilis, nullis vicissitudinibus obnoxia... *che* supra tempus et supra mutationem facit id quod fit in tempore, in mutatione, in motu, in vicissitudine, imo et facit ipsam vicissitudinem, ipsum tempus, ipsum motum, sine motu, vicissitudine et tempore... Inde immutabiliter facit mutabilia, aeterne temporalia... »

nel tempo e nello spazio; ora « centrum omnium naturarum, » perchè tutte si unificano in lui, come i raggi nel mezzo della circonferenza; (1) ora « monade, » cioè, « la vera essenza de l'essere de tutti », perchè « da essa, che è la divinitade, procede questa altra monade che è la natura, l'universo, il mondo, dove si contempla e specchia come il sole ne la luna; » (2) ora, « anima suprema, animus animorum » (3) « spiritus infinitus », perchè « unus omnia replens tota, » e però penetra, vivifica e anima tutte le cose; (4) ora, « Mens », perchè, se l'intelligenza in genere è una certa potenza divina, insita nell'anima umana », a maggior ragione Dio deve essere la Ragione suprema, l'Intelletto Universale, la Mente del cosmos, « mens supra omnia; » (5) ora, « Veritas », perchè, se Dio non fosse la realtà vera e propria, non vi sarebbe nulla di vero; (6) ora « unitas absoluta, » perchè Dio comprende quelle che Campanella

(1) *Lamp. trig st.* — III p. 40, § IX, — « Est centrum omnium naturarum, utpote essentia essentiarum, quidditas quidditatum. »

(2) *De gli e. f.* — II, p. 444.

(3) *De trip. m. et. m.* — I, III, p. 210.

(4) *Lamp. trig. st.*—III, p. 40, § V. « Sicut in se ipso est idem undique, intelligitur velut essentia essentiae, anima animae, natura naturae; » — *C. Acrot.* — I, I, p. 177. — « Deus *est* infinitus spiritus omnia penetrans, comprehendens atque vivificans. »

(5) *Sum. ter. met.* — I, IV, p. 103. — *De tripl. m. et m.* — I, III, p, 136.

(6) *Sum. t. met.* — I, IV, p, 74. — « Cuius — Dei — veritate omnia vera sunt, quia si Deus vere non esset, nihil esset verum, unde ipse veritas est ipsa... A quo quanto amplius elongantur ad infimum naturae scalae gradum appropinquantia, minus habent veritatis et plus vanitatis usque ad fundum scalae, qui dicitur vanitas, malum, tenebrae... Absolute igitur et simpliciter verum et veritas est Deus seu mens. »

chiamava le *primalità* dell' essere; (1) ora *idea delle idee*, perchè Dio ha tutte le *idee* in sè medesimo, essendo « sapienza, amore e virtude », vero, buono e bello etc., mentre noi, non possedendole, dobbiamo cercarle fuori e al disopra di noi, senza riuscirvi, perchè della sostanza delle cose, cioè, delle *idee*, non conosciamo se non l' ombra; (2) ora « Voluntas, » perchè l' atto della volontà di Dio porta a perfezione ogni cosa e la dirige al migliore e ottimo fine; (3) ora « Bonitas, » perchè, a causa della bontà di lui, tutte le cose sono buone; ora, causa efficiente e finale dell' universo, « unicum

---

(1) *Sum. ter. met.* — I, IV, p. 102. — « Vulgata est comparatio apud Platonicos ex Aegyptiorum disciplina, qua divinitas triadem quandam supranaturalem complectatur in unitate, quemadmodum in sole est fubstantia, lux et calor. »

(2) *De Umbris id.* — II, p. 51. — « Non est autem conveniens putare Deum agere propter finem alium a se...; idcirco ideas non habet extra se. Nos autem oportet eas extra, et supra nos inquirere; cum umbras earum tantum in nobis habeamus. »

Nei dialoghi *De gli Eroici furori* Dio è detto ora *idea delle idee*, alla maniera platonica, ora « monade », fonte di tutti i numeri, di tutte le specie, di tutte le ragioni, vera essenza dell' essere di tutti, perchè dalla monade, che è la divinitade, procede questa monade, che è la natura, l' universo, il mondo. » — *Op. cit.* — II, p. 430. — *ibid.* — p. 444.

(3) *ibid.* — I, IV, p. 77. — « Hac cognitione et luce praevia, omnia cognoscente atque distinguente,.. succedit actus illius voluntatis omnia perficientis et ad bonum optimumque finem dirigentis, promoventis et perducentis. »

« Cuius — Dei — bonitate, omnia sunt bona. » Qui G. Bruno precorse l' ottimismo di Leibnitz, perchè Dio, che tutto vede e tutto illumina, dirige tutto alla perfezione, onde si può dire essere lui il fine della perfezione: « Quia omnia sunt constituta ut melius non ullo pacto possint ordinari » — *ibid.* — p. 75-77.

et universale principium atque finis, » (1); ora « monas ordinatrix, » perchè, come mente e legge unica della natura, è anche suprema unità e principio e fine ultimo di tutte le cose, (2) per rispetto al quale esse hanno ordine fra loro.

Ebbene, questo dio, che comprende tutte le cose, (3) perchè tutte le cose sono sue produzioni graduali, in cui si riflette; che è dovunque, non realmente come un dato individuo, ma come « ubiquità, » come « omnipraesentia »; che è in ogni tempo, non come un individuo, che possa essere sempre, ma come « aeternitas », non potendo esserci in lui nè prima, nè dopo; (4) questo dio, come « unitas absoluta » e come « monas infinita », che penetra e abbraccia tutte le cose, è il centro della concordanza dei contrari, (5) perchè, se noi vediamo che nella materia i contrari tendono a coincidere, con quanta maggior verità non deve avvenire ciò in Dio,

---

(1) *Sum. ter. met.* — I, IV, p. 87.

(2) *ibid.* — I, IV, p. 82 — « Ipse solus ultimus est finis simpliciter, ad quem omnia tandem ordinantur. — V. anche a p. 86, dove è detto: « pater... omnis ordinis..., productor omnis multitudinis; » e a p. 87, dove è detto: « super universorum omnem ordinem monas ordinatrix; ; » — e nel *De trip. m. et. m.* — I, III, p. 210, dove è detto: « ordinator supra et extra omnem ordinem ».

(3) *Sum. ter. met.* — I, IV, p. 98 — « Divinitas vero omnia comprehendit. » — *ibid.* — p. 88 — « infinita monas, omnia complectens. » — *Lampas trig. st.* — III, p. 40, § V: « nullum est extra ipsum. »

(4) *Sum. ter. met.* — I, IV, p. 96.

(5) *Lamp. trig. st.* — III, p. 40, § VII. — « Est unitas absoluta, qua omnia, quae unum sunt..., unum sunt » p. 41, § XVI: « In eo idem est esse, posse et operari, quae in reliquis omnibus distinguuntur ex natura rei »; — *ibid.* p. 40, § VIII: « Est ab omni contrarietate et oppositione universaliter absolutum. »

che è la causa efficiente, che contempèra e coordina tutte le cose? (1)

E, in fatti, in Dio, secondo G. Bruno la necessità, la volontà e la libertà sono la stessa cosa. (2)

Ora, è facile comprendere che un Dio, concepito in siffatto modo, è qualche cosa di trascendente, perchè, non è nella natura, come parrebbe da qualche espressione, più o meno ambigua, ma fuori della natura, di là dall' universo, sebbene questo scaturisca da lui, come la luce dal sole.

---

(1) *Sum. ter. met.* — I, IV, p. 83-4 — « In scala enim naturae sub contrariis est materia una et eadem omnia suscipiens, et supra omnia unum efficiens, omnia contemperans, concordans, atque coordinans; sicut igitur materialiter idem est minimum frigidum et minimum calidum... Hoc si in materia contingit, quanto magis in virtute efficientis inspicere est necesse. — *ibid.* p. 87-88. « Ea omnia, quae in rerum natura sunt explicata, dispersa, distincta, ordinata, differentia, in eo omnia sunt, non inquam, unita, concordantia, convenientia, sed sunt unum, sunt idem, sunt ipsa unitas, sunt ipsa identitas. »

Lo stesso aveva detto il *Cusano*, secondo il quale Dio, che, per noi è inconoscibile, è la « coincidentia oppositorum. » *Apologia doctae ignorantiae* — p. 64 — in *Op. om.*, Bâle 1565; confr. *De Docta ignorantia* lib. II. c. III, e il *De possest*, e come tale è l' unità assoluta, che contiene *implicite* ciò che *explicite* si trova nella natura. *De possest* — in *Op. om.* I, p. 25, *ed. cit.*: « Volo dicere quod omnia illa complicite in Deo sint Deus, sicut explicite in creatura mundi sunt mundus. »

(2) *Sum. ter. met* — I, IV, p. 95: « Eius voluntas est ipsa necessitas, et necessitas est ipsa divina voluntas, in qua necessitate non praeiudicatur libertati, quandoquidem necessitas et libertas unum sunt. » *De imm. et. inn.* — I, I, p. 246. — « Deus ut natura cum sit perfectissimus... quia non coactus agit, libere agit, et voluntas cum bonitate, et bonitas cum necessitate concurrit. » — V. anche *Lamp. trig. st.* — III, p. 41, § XVI, XVII.

E, infatti, il dio di questa fase dello sviluppo mentale di G. Bruno, è detto ora « pater lucis », che fa vedere tutte le cose, (1) ma che in sè stesso per noi è invisibile, (2) perchè, a voler contemplare Dio, si resta abbagliati, come a guardare il sole; ora « lux infinita, » (3) ora « basis lucis. » (4)

Perciò questo dio è inaccessibile, inconcepibile, (5) innominabile, perchè non c'è via per accedere a lui. (6)

Nella fase precedente, in cui, come vedemmo, prevale lo spirito negativo e distruttivo, G. Bruno si rise della provvidenza delle religioni volgari; ora, invece, che tendeva a ricostruire e ad affermare un'idea di Dio, pura

---

(1) *De trip. m. ι. m.* — I, III, p. 132. — « Lumen cuncta videns, faciens lux cuncta videre ».

(2) *De imm. et. inn.* — I, II, p. 80.

(3) *Lamp. trig. st.* — III, p. 38.

(4) *ibid.* — p. 42.

Sum. ter. met. — I, IV, p. 78. — « Ipse est lux, tum omnia videre faciens... Ita et quaecunque cognoscumt, vident, cognoscuntur atque videntur, sub illius lumine claritatem atque evidentiam concipiunt, cuius cognitio neque sensus est, sed sensus faciens, neque ratio est, sed rationem ordinans, seu promovens, neque intellectus rationis opus consequens, sed mens omnem intellectum, rationem atque sensum antecedens et superstans, lux inaccessibilis omnem lucem terminans, a nullo terminata; » — v. anche *Or. Val.* — I, I, p. 12-13.

(5) *Sum. ter. met.* — I, IV, p. 85. — « Sicut ad illum non datur accessus, neque adhaesio, neque aperta visio neque comprehensio, ita neque conceptio; quid enim concipere possumus, nisi quod apprehendimus et ad quod attingendum pervenimus?

(6) *ibid.* — *loc. cit.* — « Innominabilis est. Ea enim possunt nominari, quae et definita sunt; quorum non est finis neque terminus neque certificata natura, quod putas esse nomen? » V. anche *De imm. et. inn.* — I, II, p. 80; — *Lamp. trig. st.* — III, p. 41, § XVIII.

e trascendentale, come gli poteva essere suggerita dal misticismo neoplatonico, ammetteva una provvidenza, ma senza sapersene dare ragione, perchè inesplicabile. (1)

Da quel mistico che era, egli sentiva Dio in tutto l'universo, perchè, essendo tutte le cose emanazioni graduali di Dio, tutte rispecchiano la divinità, ognuna secondo il suo grado di approssimazione. Perciò la natura, in cui Dio si riflette, e che è obbietto delle nostre conoscenze, è il punto d'unione tra noi e Dio, perchè la nostra mente, se non può conoscere Dio in sè e per sè, che è, come si disse, inintelligibile, conosce l'ombra, i vestigi e l'impronta di lui, che si riverbera in tutte le cose del cosmos. (2)

Di modo che, anche per G. Bruno, com'era stato per Plotino, mentre nel processo cosmogonico Dio discende verso la materia, manifestandosi gradatamente nelle sue produzioni o emanazioni,

in una parte più o meno altrove,

---

(1) « Di più in questo universo metto una provvidenza universale, in virtù della quale ogni cosa vive, vegeta e si move e sta nella sua perfezione, et la intendo in due maniere; l'una nel modo con cui presente è l'anima nel corpo, tutta in tutto e tutta in qualsivoglia parte, e questa chiamo natura, ombra e vestigio della divinità; l'altra nel modo ineffabile, col quale Dio per essentia, presentia e potentia è in tutto e sopra tutto, non come parte, non come anima, ma in modo inesplicabile. » D. Bert. — *Vita di G. B.* — p. 353 — *ed. cit.*

(2) « Influit Deus per Naturam in rationem. Ratio attollitur per naturam in Deum. Deus est amor, efficiens, claritas, lux. Natura est amabile, obiectum, ignis et ardor. Ratio est amans, subiectum quoddam, quod a natura accenditur et a Deo illuminatur. » *De tripl. m. et. m.* — I, III, p. 136.

la mente umana, invece, nel processo dialettico, ascensivo, passando dal sensibile all' intelligibile, sale verso Dio, senza, per altro, poterlo raggiungere mai. (1)

E perciò, poichè ancora concepiva Dio come entità trascendente, di là dalla natura, dove resta inaccessibile ad ogni nostra ricerca, credeva di sentirne la presenza in tutte le cose dell' universo. (2)

Così provava che la filosofia, anche quando si è allontanata, e si è, anzi, separata definitivamente dalle religioni volgari, anzichè deprimere la mente umana, — come si crede a torto da quelli, che non vogliono comprendere che la filosofia di per sè stessa è la religiosità più pura, che si possa concepire dagli *spiriti magni* —, la solleva all' idea d'un Dio, che è

> « Luce intellettual, piena d'amore,
> Amor di vero ben, pien di letizia,
> Letizia che trascende ogni dolzore; »

perchè lo spirito nostro « dovien un dio dal contatto intellettuale di quel comune oggetto » (3).

Però col neoplatonismo, che, come si è detto più

---

(1) « Perchè sì come la divinità descende in certo modo per quanto che si comunica alla natura, così alla divinità si ascende per la natura. » — *Spaccio d. b. t.* — II, p. 175.

(2) « Qua alcuni teologi, nodriti in alcune de le sétte, cercano la verità della natura, in tutte le forme naturali specifiche, nelle quali considerano l' essenza eterna e specifico sustantifico perpetuator della sempiterna generazione e vicissitudine de le cose, che son chiamate dei conditori e fabricatori, sopra gli quali soprasiede la forma de le forme, il fonte de la luce, verità de le veritadi, dio degli dei, per cui tutto è pieno de divinità, verità, entità, bontà. » — *De gli e. f.* — II, p. 443.

(3) *De gli e. f.* — II, p. 333.

volte, è un emanatismo monistico, in cui per altro, il dualismo tra il mondo sensibile e quello intelligibile non si può dire del tutto scomparso, G. Bruno non poteva superare l'opposizione esistente fra Dio e la Natura. Ed egli era così incerto nello stabilire le relazioni, intercedenti fra l'uno e l'altra, che ora diceva che Dio sta alla natura come il mondo delle *idee* sta a quello *ideato*; (1) ora, che Dio è l'autore della natura; e ora, invece, che la natura o è Dio stesso, o è la virtù divina, che si manifesta nelle stesse cose della natura » (2).

Fu così che egli, nel tentare la risoluzione del problema cosmogonico, ricorse, come del resto esigevano i tempi, all'aiuto della *Cabbala,* della *Magia,* dell'*occultismo* e della teosofia, per quel tanto, per cui si potevano prestare alla riconciliazione della Natura e di Dio.

Secondo i teosofi, infatti, la Natura, non è più l'antitesi di Dio, il regno delle tenebre, del male o della privazione di Dio, ma è, invece, un libro di misteri, in cui Dio si nasconde; e però sta a noi spiegarli, per iscoprirvi la gloria di lui (3).

---

(1) *Sig. Sigill.* — II, II, p. 164 § 16: « Itaque a mundo supremo, qui est fons idearum, in quo dicitur esse Deus vel qui dicitur esse in Deo, descensus est ad mundum ideatum, qui per illum et ab illo dicitur esse factus... »

(2) « Deus est auctor naturae, natura enim aut est Deus ipse, aut divina virtus in rebus ipsis manifestata. » — *Sum. ter. met.* — I, IV, p. 101.

(3) Uno di questi fu N. Ficino — 1433 — '99 — inbevuto delle dottrine mistiche, attribuite ai Pitagorici, a Platone, a Plotino,

(segue)

Tra la fase, in cui G. Bruno considerò Dio come una entità trascendente, e quella, in cui lo considerò come una sostanza immanente, anzi, come la stessa natura, con la quale lo identificò, ve n'è una intermedia, che risente del dualismo della prima e del monismo dell'altra, senza poter dire ancora con sicurezza quale fosse la sua vera dottrina.

Essa corrisponde a quel periodo, in cui egli, liberatosi. per quanto potè, dall'influsso della filosofia platonica. o meglio neoplatonica e della teosofia, prima di arrivare ad abbracciare il monismo eleatico, passò, come vedemmo. per la filosofia degli atomisti e degli epicurei.

Quivi ognuno si aspetterebbe che egli avesse fatto una professione di fede ateistica, vera e propria, perchè, come si sa, e gli uni e gli altri, atomisti ed epicurei,

---

(cont.)

a Zoroastro etc. — v. *Theologia platonica de anim. immort. et de christ. religione.* Se non che delle dottrine del F. pare che G. Bruno non abbia fatto alcun profitto, perchè nelle opere di costui non è citato nè pure il nome.

Questa corrente d'idee teosofiche e occultistiche, fu seguìta, con lo stesso intento, da Paracelso — 1493-1551, — il quale vedeva in tutte le creature altrettanti geroglifici segnati dalla Divinità; e nel microcosmo, cioè, nell'uomo, lo specchio più perfetto del macrocosmo, cioè dell'universo; — v. *Opus paramirum;* e *De natura rerum.* Le opere di questo scrittore, al secolo detto Theophrastus Rombaste von Hohenheim, furono conosciute da G. B. e però non furono estranee a suggerirgli le dottrine occultistiche, esposte nel *De Magia et theses de magia,* nel *De magia mathematica,* — *Op. lat.* III. — nel *De m. n. et. f.* — I, II — nel *Sig. Sigill.* — II, II, p. 181, — e nel *De l. c. p. e. u.* — I, p. 194, 199. — Chi voglia conoscere le relazioni tra le dottrine di Paracelso e quelle di G. B., riscontri F. Tocco — *Le fonti più recenti di G. B.* — *ed. cit.* — p. 71.

nel darsi ragione della natura delle cose, fecero a meno di ricorrere all' ipotesi d'un *Deus ex machina*, e però spiegarono la cosmologia coi principî del meccanicismo e del materialismo. Però è da notare che G. Bruno non fu mai ateo, perchè, anche quando non seguì più il teismo antropomorfico delle religioni volgari, avendolo trovato inadatto a dimostrare la creazione del mondo *ex nihilo*, fu ben lungi dall'accettare l'ateismo.

Infatti, come non fu mai un materialista e un meccanicista alla maniera di Democrito e di Lucrezio, di Leucippo e di Epicuro, anche quando si avvicinò di molto alle loro dottrine, perchè rifiutò gli « *impia elementa*, » non essendosi adattato mai a concepire gli atomi, come minimi di pura materia,—il « minimum » per lui essendo centro di materia e di anima, vale a dire di *substantia rerum*, che, come si disse, è *sinolo* dell'una e dell'altra — così si mantenne molto lontano dall' accettare l' interpretazione meccanica della cosmologia, perchè non sapeva darsi ragione, come, senza una causa dinamica, efficiente e finale, si potesse spiegare l'ordine della natura e il divenire di tutte le cose cosmiche.

Questo vuol dire che G. Bruno era rimasto deista, e dualista, non avendo ancora identificato Dio e la Natura; ma d' altra parte non sentiva più tutto quel misticismo, che, più o meno, traspare sempre nelle diverse fasi del suo svolgimento intellettuale, più, però, da principio, quando concepiva Dio come entità trascendente, alla maniera del neo-platonismo, ma molto meno nell'ultima fase, cioè, in quella panteistica, in cui Dio, come vedremo, fu concepito come sostanza immanente nella Natura, anzi, come la stessa Natura.

È un fatto che nello *Spaccio de la bestia trionfante*

egli ancora manifestò qualche dubbio in proposito. « Se lui — Dio — egli diceva — non è la Natura istessa, certo è la natura de la natura; ed è l' anima dell' anima del mondo, se non è l'anima istessa » (1).

Nel *De triplici minimo et mensura* Dio è detto *mens supra omnia*, opposta ad una *mens insita in omnibus*, che è la Natura (2).

Si aggiunga che egli spesso parlava d'un Dio, « omnium pater, » (3) d'un Dio « maximus largitor » (4), d'un Dio « optimus maximus » (5) d'una « maiestas Dei, » (6) che fa le cose piccole e grandi, (7) d' una « Dei voluntas »; che è « super omnia » (8) e che è la stessa necessità; d'un Dio, « qui mundum creavit et gubernat, » (9) d' una « Dei infinipotentis omniparentisque naturae virtus... » (10).

Dalle quali espressioni si rileva che ancora G. Bruno era ben lontano dal concepire l' identità di Dio e della Natura, tanto vero che ancora ci sono rapporti di subordinazione di questa verso quello, come sono i rapporti, che intercedono tra chi governa e chi è governato (11).

---

(1) *Op. cit.* — II, p. 179.
(2) *Op. cit.* — I, III, p. 136.
(3) *ibid.* — *loc. cit.;* V. anche *Or. Val.* — I, I, p. 12.
(4) *ibid.* — *l. c. cit.*
(5) *Sum. ter. met.* — I, IV, p. 98; *Or. Cons.* — I, I, p. 52.
(6) *Or. Val.* — I, I, p. 11; v. anche p. 68.
(7) *Or. Cons.* — I, I, p. 35.
(8) *De imm. et. inn.* — I, I, p. 243, 245.
(9) *Sum. ter. met.* — I, IV, p. 19.
(10) *De tripl. m. et. m.* — I, III, p. 200.
(11) *De tripl. m. et. m.* — I, III, p. 136. — « Mens super omnia Deus est. Mens insita omnibus Natura. Deus dictat et ordinat.

(segue)

Questo dualismo cominciò ad affievolirsi, quando G. Bruno, cominciò a formarsi una nuova concezione di Dio e della Natura.

In quanto alla formazione della prima, v'influì lo studio della religione dell' antica Grecia e dell'antico Egitto, dove egli credette di scoprire un panteismo vero e proprio, di cui tra noi si erano perdute le traccie per opera del cristianesimo.

Gli antichi, egli diceva, « non adoravano Giove, come lui fusse la divinità, ma adoravano la divinità, come fusse in Giove, perchè, vedendo un uomo, in cui era eccellente la maestà, la giustizia, la magnanimità, intendevano in lui esser dio magnanimo, giusto e benigno...

« Ecco dunque come mai furono adorati crocodili, galli, cipolle, e rape, ma gli Dei e la Divinità in crocodili, galli ed altri; la quale in certi tempi e tempi, luoghi e luoghi... si trovò e si troverà, in diversi suggetti, quantunque siano mortali.... (1)

« Vedi dunque, come una semplice divinità, che si trova in tutte le cose, una feconda natura madre conservatrice de l'universo, secondo che diversamente si comunica, riluce in diversi suggetti, o prende diversi nomi » (2).

(*cont.*)

Natura exsequitur atque facit... Deus est monas omnium numerorum fons, simplicitas omnis magnitudinis et compositionis substantia, et excellentia super omne momentum, innumerabile, immensum. Natura est numerus numerabilis, magnitudo mensurabilis, momentum attingibilis. »

(1) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 177.

(2) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 177-178.

« Ma non manca per questo, che quelli non intendessero una esser la divinità, che si trova in tutte le cose, la quale, come in modi innumerabili si diffonde e communica, cossì have nomi innumerabili. » — *Spaccio d. b. t.* — II, p. 178.

In quanto alla formazione della nuova concezione della Natura v' influirono i filosofi *novi,* naturalisti, del secolo XVI, non perchè avessero pensato a conciliare Dio con la Natura, chè anzi non se curarono affatto, avendo avuto il più grande disprezzo per la metafisica tradizionale e per la teologia giudaico-cristiana, ma perchè, cercando di spiegare la natura con la natura, non sentirono il bisogno d' invocare l' intervento di nessuna potenza soprannaturale, e così col loro meccanicismo prepararono il panteismo di G. Bruno. (1)

---

(1) Questi filosofi, sostenitori del materialismo empirico, si riconnettono, a preferenza di altri, a quei filosofi del secolo XV, i quali, introducendo la teoria della doppia verità, di cui si parlò a suo luogo, osarono attaccare, sebbene indirettamente, la teologia e la cosmologia giudaico - cristiana, dualistiche, accettata dalla chiesa cattolica; e però negarono che l' universo fosse governato da una provvidenza divina e che ognuno di noi portasse dalla nascita un fine prestabilito da Dio; sostenendo, invece, che tutti i fatti della natura sono determinati da una connessione causale. Basti ricordare per tutti il Pomponazzi e i suoi cinque libri: *De fato, libero arbitrio, praedestinatione, providentia*; e il *De incantationibus*.

Telesio fu il capo di questa scuola, perchè, con l' opera « *De rerum natura iuxta propria principia* », si sforzò di dimostrare che, senza ricorrere al soprannaturale, tutti i fenomeni dell' universo si possono spiegare mediante l' azione di due agenti naturali: il caldo e il freddo. È vero che nel proemio di quest' opera anche lui dichiarò di disdire *a priori* le sue dottrine, quando non concordassero con quelle della chiesa cattolica, alle quali non pur la ragione, ma anche i sensi si devono sottomettere; ma in fatto pensò e scrisse liberamente.

Di modo che, mentre secondo i dualisti, il moto viene comunicato alla natura dal di fuori, dal *primum movens*, per Telesio, che fu detto di avere investigato la natura con lo spirito di Lucrezio e dei materialisti greci, — F. Fiorentino — *B. Telesio* —

(*segue*)

Lo stesso sostennero i seguaci della filosofia di Telesio, che furono materialisti e perciò naturalisti. (1)

(cont.)
v. 1. p. 56, n. 2. — il movimento nasce dall' incontro dei contrari, dal caldo e dal freddo, — *Op. cit.* — lib. III, c. I — « Materia nam una, et duplex *natura agens*, et unus calor, frigusque unum huius universi principia » — che sono i due *naturae agentes*, — *Op. cit.* — lib. I, c. v. — dal cui contrasto derivano tutti i fenomeni, celesti o terrestri, inorganici od organici, vitali o spirituali, teoretici od etici; e però, nel costituire questa concezione positiva della natura, escluse non solo la teosofia, la magia, l' astrologia ed altre scienze occulte, ma anche la stessa metafisica aristotelica e peripatetica e la stessa teologia giudaico-cristiana, perchè, secondo lui, la natura non ha bisogno, per essere spiegata, dell'intervento di principî, che non siano naturali.

(1) Uno di questi fu T. Campanella, il quale, da prima seguì le dottrine naturalistiche del maestro, come ce ne fa prova *la Philosophia sensibus demonstrata*, Neapoli 1591; l' *Apologia in Telesium*, rimasta in manoscritto nella Magliabecchiana di Firenze; e sopratutto il *Dissertationis de natura rerum compendium*, terminato nel 1591, ma pubblicato a Francoforte nel 1617.

Poi, fece da per sè, e allora costruì la sua metafisica, ciò che non avrebbe fatto mai il maestro, ricercando la causa efficiente e il primo principio delle cose, non più nei *duo naturae agentes*, — caldo e freddo —, che sono derivati; e così si elevò sino all' essere assoluto, a Dio, che imaginò dotato di tre *primalità* o categorie fondamentali ed essenziali: « potentia, sapientia et amor » e creatore di tutte le cose della natura, le quali partecipano di quelle tre categorie, ognuna in modo e grado diverso dalle altre, a cominciare dai minerali a finire all' uomo.

Qui il panteismo è riapparso, sebbene larvato con mille sotterfugi. Le opere, che si riferiscono a questa fase dello sviluppo mentale di Campanella, sono: *Prodromus philosophiae instaurandae, Realis philosophiae partes quator, Philosophiae rationalis partes quinque, Universalis Philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria principia, partes tres.*

Se non che pare che G. B. non abbia conosciuto nessuna delle

(segue)

Il passaggio dalla seconda fase alla terza, cioè dal dualismo al monismo, dal Dio trascendente al Dio immanente, favorito da questa corrente naturalistica, è segnato da quelle espressioni, in cui la natura è considerata quasi alla pari con Dio. (1)

La natura, in questa maniera, comincia ad essere considerata come causa infinita, efficiente e coeterna con Dio.

Non mancava che un solo passo per identificare la una con l'altro; bastava che l'*et*, l'*atque*, o l'*aut*, diventassero *sive*, per dimostrare che oramai Dio e la Natura fossero diventati sinonimi (2).

(cont.)
opere di C., nè pure di quelle della prima fase, tanto vero che non ne nominò mai l' autore.

Un altro fu il Donio, che scrisse l' opera *De natura hominis* — libri duo, Basileae, 1581, — in cui « quid sit homo, naturali ratione ostenditur, » tralasciando le cose divine agli uomini di più alto ingegno — « *divina ratio* — viris altiori ingenio, qui in iis studium, operamque locant, concessero. » — *Op. cit.* p. 5. — E, invero, s' ingegnò di spiegare tutti i fatti della natura meccanicamente, anche quelli spirituali, perchè « etiam spiritus corpus est » — *ibid.* — lib. I., c. VIII, p. 37.

L' influsso della filosofia telesiana non dovette rimanere ignoto allo spirito di G. B., se egli lodò sempre « il giudiziosissimo cosentino », perchè gli servì a concepire la cosmologia naturalistica. Se non che all' empirismo di Telesio, egli aggiunse come correttivo, la metafisica, e così conciliò il naturalismo con la teologia.

(1) Di qui le espressioni « Natura *atque* Deus, Natura *aut* Deus. » *De tripl. m. et. m.* — I, III, p. 274. — *De imm. et. inn.* — I, II, p. 274; *Summ. term. met.* — I, IV, p. 101.

(2) Questo *sive indifferente*, sinonimico, non s'incontra nelle opere di G. Bruno; per la prima volta fu adoperata da Spinoza—v. *Ethices* prop. XI; — ma ci sono tante espressioni e così chiare, che il panteismo di quel filosofo non può essere messo più in dubbio.

Ebbene, questo avvenne nella fase definitiva, in cui G. Bruno accettò la concezione unitaria e panteistica dell' universo, non solo perchè rispondeva a quel misticismo, che non gli era venuto mai meno, anche quando aveva sostenuto le dottrine naturalistiche quasi alla maniera degli atomisti, ma anche perchè egli credette che la natura fosse *causa, principio e uno* di tutti i fenomeni, inorganici ed organici, materiali e spirituali.

Come fosse arrivato a sorpassare l'antinomia dei dualisti e il monismo materialistico dell' età sua, non è difficile scoprirlo; basti cercare le fonti, alle quali, se egli non attinse le dottrine vere e proprie, che determinarono l'ordine delle sue idee di quest' ultima fase del suo sviluppo mentale, certo, s' ispirò, con ardore e coscienza, se non sempre con conoscenza chiara e precisa delle speculazioni dei suoi predecessori.

E, in vero, mai come ora, egli tesoreggiò la cultura classica, medievale e contemporanea, sebbene facesse di frequente più opera da eclettico, anzichè da critico (1).

Infatti, come notammo a suo luogo, egli si valse delle dottrine di Parmenide, di Pitagora e dei Pitagorici, di Eraclito, di Empedocle, di Platone, di Plotino, del Cusano, di Telesio e forse anche di quelle del Patrizzi.

E fu allora che egli si formò « la dottrina di non cercare la Divinità nè rimossa da noi, se l'abbiamo appresso, anzi di dentro, più che noi medesimi siamo

(1) Chi voglia conoscere le dottrine panteistiche di G. Bruno e il loro sviluppo, legga, fra i tanti lavori, almeno: F. Fiorentino— *Il panteismo di G. Bruno*, Napoli 1861; Brunhofer—J. *Bruno's Weltanschauung und Verhangnis*, Leipzig, 1882; F. Tocco, — *Le opere latine di G. Bruno*. — *id. Le opere inedite di G. Bruno, ed. cit.*; e G. Gentile — *G. Bruno nella storia della cultura, ed. cit.*

dentro a noi, » (1) nè rimossa dalla Natura, perchè la Natura non è altro che Dio nelle cose » (2); e che « Iddio tutto (benchè non totalmente, ma in altre più o meno eccellentemente), è in tutte le cose, (3) perchè « una è la divinità che si trova in tutte le cose » (4).

E perciò ammirava le religioni antiche, che avevano intuito questa concezione panteistica della Natura (5).

Ebbene, il Dio di questa fase, non è più trascendente, non è più di là dalla Natura, ma è immanente, insito nella stessa Natura. (6) Di modo che, se anche ora è chiamato « Mente, » questa è una « mens naturae subiectis insita rebus, » (7); una « mens », con-

---

(1) *De gli e. f.* — II, p. 24; — *ibid.* — p. 413... *Ces.* — « Come intendi, che la mente aspira alto? verbi grazia, con guardar alle stelle?...

Mar. — « Non certo, ma procedendo al profondo della mente, per cui non fia mistiero massime aprir gli occhi al cielo...; ma venir al più intimo di sè, considerando che Dio è vicino, con sè, e dentro di sè, più ch' egli medesimo esser non si possa; come quello che è anima de le anime, vita de le vite, essenza de le essenze... »

(2) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 174. — « Natura est Deus in rebus. » Questo detto è di Avicebron — v. *De l. c. p. e. u.* — I, p. 206.

(3) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 175.

(4) *ibid.* — p. 178, 182.

(5) *ibid.* — p. 177-8. — « Conoscevano quei savi — *dell'antico Egitto* — Dio esser nelle cose e la divinità latente nella natura, oprandosi e scintillando diversamente in diversi suggetti, e per diverse forme fisiche, con certi ordini, venir a far partecipi di sè, dico de l'essere, della vita e dell' intelletto. » — *Spaccio d. b. t.* — II, p. 176.

(6) *Lamp. trig. st.* — III, p. 40, § VI. — « Est supra omnia, infra omnia, in omnibus. »

(7) *De tripl. m. et. m.* — I, III, p. 131.

cepita più alla maniera degli Stoici, che dei neo-platonici, la quale

> totamque infusa per artus... '
> agitat molem, et toto se corpore miscet » (1).

Anzi, questo Dio è la stessa Natura, che è la migliore divinità, (2) la quale « più che presente è insita nelle cose ». (3)

« La Natura, in questo modo, è principio dell'essere, fonte di tutte le specie, mente, dio, ente, uno, vero, causa, ragione, ordine » (4).

Di qui ne venne che, con una concezione siffatta, gli attributi di questo Dio-Natura non hanno più al-

---

(1) *Georg.* — IV, v. 219; *Aeneid.* — VI, v. 726. — Nell'*Apol. decl.* fatta da Ioh. Hennequino, *pro Nolani articulis*, esposti nel *C. Acrot.*— I, I.—è lodata la filosofia di G. Bruno, che, libera dai pregiudizi tradizionali, sostiene che tutte le cose sono viventi e animate dallo stesso spirito, che è il vero Dio, il quale è presente a ciascuna cosa più di quanto non sia essa a sè stessa. « Hinc ad infinitum infinitae causae effectum detegendum promovemur, et ad divinitatis contemplationem non tanquam extra seorsum atque longe a nobis, sed in nobis ipsis (utpote ubique integre positam) manuducimus, quae scilicet haec magis ipsa nobis, quam ipsi nobis esse possimus, intima est... »

(2) *De imm. et. inn.* — I, I, p. 305. — « Physis optima Deitas. »

(3) *De imm. et. inn.* — I, II, p. 314.

« Nam plus quam praesens, natura est insita rebus. »

(4) *ibid.* — *loc. cit.*

.... « vigens est,
Entis principium, cunctarum fons specierum,
Mens, Deus, Ens, Unum, Verum, Fatum, Ratio, Ordo. »

Lamp. trig. st. — III, p. 41, § XII — « Magis intrinsecum est rerum substantiae, et intimius in omnibus ac singulis, quam omnia ac singula esse possunt in se ipsis. »

cuna parentela con quelli esaminati poco sopra, quando ancora il dio di G. Bruno era trascendente e opposto alla Natura.

Perciò, lasciata ogni espressione metaforica, adoperata, sullo stampo dei neoplatonici, da Palingenio, che ancora chiamava Dio luce infinita, (1) disse che Dio è « primo principio e prima cosa delle cose che divengono...... « Diciamo Dio primo principio, in quanto tutte le cose sono dopo lui, secondo certo ordine di priore e posteriore, o secondo la natura, o secondo la generazione, o secondo la dignità. Diciamo Dio prima causa, in quanto che le cose tutte son da lui distinte come lo effetto da l' efficiente, la cosa prodotta dal producente ». Però, con queste due determinazioni, « intendiamo una medesima cosa con diverse raggioni » (2).

Ora, questo primo principio e questa prima causa, efficienti di tutte le cose, che sembrano fuori della natura, sono dentro la natura, sono la stessa natura, perchè, siccome per G. Bruno la natura contiene in sè stessa la causa del moto. Dio si può dire « internum principium motus, » (3) la « mens, » che, « infusa per artus » della natura « agitat molem ».

---

(1) *De imm. et. inn.* — I, II, p. 303.

> « Mitte infinitam...... lucem
> Illamque esse Deum... »

(1) *De l. c. p. e. u.* — I, p. 171.

(1) *De imm. et. inn.* — I, II, p. 158. — « Tanti ergo numinis praesentia melioribus et augustioribus oculis obiectatur. Tantum numen per se movetur, longe melius et liberius quam nos movemur... Non est Deus vel intelligentia exterior circumrotans et circumducens; dignius enim illi debet esse internum principium motus, quod est natura propria. »

Ma questo dio è anche causa finale, non più trascendente, ma immanente, perchè non è che lo stesso primo principio, cioè, la stessa causa efficiente e motrice.

E perciò Dio è *tricausale principium* (1).

Un dio extramondano, puro spirito, che generi il mondo della materia *ex nihilo*, oramai non appartiene più alle speculazioni di G. Bruno, il quale finì col non sapersi più dare ragione nè del teismo, nè del dualismo. « Se dici... che entro il mondo è uno ente intellettuale e divino, di sorte che Dio venga ad esser luogo di tutte le cose, tu medesimo sarai impacciato per farne intendere come una cosa incorporea, intelligibile e senza dimensione possa esser luogo di cosa dimensionata » (2).

Il suo dio non è più pura luce, pura forma, puro atto, pura materia, come aveva creduto fino a questo punto, seguendo il dualismo o il monismo emanatistico di Plotino o il monismo materialistico degli atomisti; il suo dio è materia e forma, potenza e atto, è l'Uno, è il Tutto: è « potenza di tutte le potenze, atto di tutti gli atti, vita di tutte le vite, anima di tutte le anime, essere de tutto l'essere... » Però lui non è cosa antica e non è cosa nuova; perchè ben lo disse il rivelatore: *primo e novissimo* (3).

Inteso in questo senso, Dio « è tutto quel che può essere e lui medesimo non sarebbe tutto, se non potesse esser tutto. Perciò Dio, essendo principio assoluto è grandezza, è magnitudine: ed è tal magnitu-

(1) *Lamp. trig. st.* — III, p. 43, § XIX. — « Ipse est omnium tricausale principium: est enim forma omnium, efficiens omnium, finis omnium, forma formarum, efficiens efficientum, finis infinitus. »

(2) *De infin. u. e. m.* — I, p. 282.

(3) *De l. c. p. e u.* — I, p. 215; — v. *Apocalisse*, I, 17.

dine e grandezza, che è tutto quel che può essere. Non è grande di tal grandezza che possa esser maggiore, nè che possa esser minore, nè che possa dividersi, come ogni altra grandezza, che non è tutto quel che può essere; però è grandezza massima, minima, infinita, impartibile » (1).

Ecco perchè Dio « è tutto infinito, perchè tutto lui è in tutto il mondo e in ciascuna parte infinitamente e totalmente » (2).

Non bisogna confondere, per altro, Dio — con l'universo, perchè l'uno è *la causa, principio e uno* delle totalità delle cose; l'altro è questa totalità: il primo è la natura naturante; il secondo è la natura naturata, o generata.

Or bene, Dio e l'universo sono infiniti, ma in diverso modo. « Io dico l'universo tutto infinito, perchè non ha margine, termine, nè superficie; dico l'universo non esser totalmente infinito, perchè ciascuna parte, che di quello possiamo prendere, è finita, e dei mondi innumerabili, che contiene, ciascuno è finito.

« Io dico Dio tutto infinito, perchè da sè esclude

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 213.

Lamp. trig. st. — III, p. 43, § XXV. — « Dicitur ipsum maximum, immo ipsa maximitas seu eminentia, quia omnem magnitudinem exsuperat... »

Il Cusano aveva detto, prima di lui : « Deus est magnus..., sed sic magnus, quod magnitudo quae est omne id quod esse potest. Nam non est magnus magnitudine, quae maior esse potest, aut magnitudine, quae dividi et minui potest. Tunc Deus est magnitudo maxima pariter et minima. » — *Opera Om.* t. 1° p. 251.

(2) *De gli e. f.* — II, p. 291. *De imm. et. inn.* — I, II, lib. VIII, c. X, p. 312. — « Deus est infinitus in infinito. »

ogni termine, e ogni suo attributo è uno e infinito; e dico Dio totalmente infinito, perchè tutto lui è in tutto il mondo e in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente; al contrario dell' infinità dell'universo, la quale è totalmente in tutto e non in queste parti, (se pur, referendosi all'infinito, possano esser chiamate parti) che noi possiamo comprendere in quello (1).

---

(1) *De l' inf. u. e. m.* — I, p. 291.

Anche qui G. B. risente del Cusano, il quale aveva detto: « Deus est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo; est omnia explicans, in hoc quod ipse in omnibus... » Dio, come *quidditas absoluta* dell' universo, cioè, come unità assoluta, è scevro da ogni pluralità. « Deus, cum sit immensus, non est nec in Sole, nec in Luna, licet in illis sit, id quod sunt absolute. » — *De docta ignorantia, — in Op. om.* II, p. 3. — « Deus est absoluta maximitas atque unitas absoluta, differentia atque distantia praeveniens atque uniens, quae absolute est id, quod sunt omnia, in omnibus absolutum principium atque finis rerum, atque entitas, in qua omnia sunt sine pluralitate ipsum maximum absolutum, simplicissime, indistincte, sicut infinita linea omnes figurae. » — *De doc. ign.* in *Op. om.* II, p. 4.

« Ita pariformiter mundus sive universum est contractum — *attuato* — maximum atque unum, opposite praeveniens contracta, existens contracte id, quod sunt omnia, in omnibus principium contractum, atque contractus finis rerum, ens contractum, infinitas contracta, ut sit contracte infinitus, in quo omnia sine pluralitate sunt ipsum maximum contractum, cum contracta simplicitate et indistinctione, sicut linea maxima contracta est contracte omnes figurae. » *De doc. ign.* in *Op. om.* — II, p. 4.

« Cum universum sit quidditas contracta, quae aliter est in Sole contracta et aliter in Luna, hinc identitas universi est in diversitate, sicut unitas in pluralitate... Unde universum, licet non sit nec Sol, nec Luna, est tamen in Sole Sol, in Luna Luna, sed id quod est Sol et Luna, sine pluralitate et diversitate. » — *De doc. ign.* in *Op. om.* — II, p. 4.

Ora, questo dio, che « è principio interno di movimento »; che è nella natura; che è, anzi, la stessa natura, è in continua attività, e perciò in continua produzione, perchè la sua energia generatrice non si esaurisce mai, ma si esplica sempre nel mondo delle cose.

I dualisti, con le loro concezioni volgari di Dio e della Natura, possono insegnare, come hanno fatto sempre, che la creazione oramai sia un fatto bello e compiuto, e che Dio non abbia più a fare nulla, se non che contemplare e vagheggiare l' opera sua. Ma una concezione siffatta è buona semplicemente, quando Dio s' imagina come un artefice individuale, alla maniera del *Timeo* di Platone o della *Genesi* di Mosè, in cui Dio, dopo avere lavorato ed essersi stancato, si riposò, e si riposa per sempre, come gli dei d' Epicuro!

Il dio di G. Bruno, invece, è in continuo svolgimento e in continua creazione, perchè la Natura-Dio è l'ovaia inesauribile delle cose. (1)

E se è così, egli aveva ragione di dire che, se Dio, che è la causa efficiente, « infinita, dell' universo infinito, » deve avere prodotto l'universo tale, o, per parlare meglio, produrlo sempre tale..., perchè vogliamo

---

(1) Questo concetto si trova anche nella *Nova de universis philosophia,* pars IV.—*Pancosmia*—di F. Patrizzi, Ferrariae, 1591— dove è detto che all' infinita azione deve corrispondere un infinito effetto. — *Op. cit.* — p. 74 — « Ab infinita actione infinitum quoque effectum necesse est prodire ; » v. anche p. 83; — *ibid.* « Actio vere infinita sibi corrispondentem parturiit effectum ».

Se non che c' è a dubitare che G. B. non abbia avuto tempo di conoscere quest' opera, le cui dottrine sono così affini alle sue, essendo caduto in potere del s. Uffizio; e di qui il suo disprezzo certo, non meritato, verso il Patrizzi della prima fase.

pensare che la divina efficacia sia ociosa ?.... che la divina bontà, la quale si può comunicare alle cose infinite e si può infinitamente diffondere, voglia essere scarsa ?... Perchè volete quel centro della divinità, che può infinitamente amplificarse, come invidioso, rimaner piuttosto sterile, che farsi comunicabile, padre, fecondo, ornato e bello ? » (1).

Questo dio produce tutto e sempre, ma non si esaurisce mai; agisce, ma non si stanca mai; muove, ma sta immobile, perchè tale è l' Infinito, che oramai è il dio di G. Bruno (2).

Nel sostenere questa concezione panteistica, da cui scaturisce tanta vena di misticismo nuovo, G. Bruno fece sua la terminologia dei suoi predecessori, senza badare tanto se da essa potessero scaturire incertezze ed equivoci. Sicchè spesso troviamo le stesse espressioni, adoperate nelle fasi precedenti, le quali, per altro, ora hanno un significato ben diverso.

Infatti, se egli diceva che « Deus est supra omnia, » non bisogna dimenticare che egli affermava anche che « Deus est infra omnia, » anzi, « in omnibus, » (3) intendendo significare, che, se, per la nostra contemplazione intellettuale, Dio è di là dalle cose sensibili, per la

---

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 290.

(2) Ma anche qui il Cusano aveva detto prima di lui : « Iam intelligitis facilius quomodo concordabitis theologos, quorum alter dicit sapientiam, quae Deus est, omni mobili mobiliarem, et verbum velociter currere et omnia penetrare atque a fine ad finem pertingere atque omnia progredi; alius vero dicit primum principium fixum immobile, stare in quiete, licet det omnia moveri. » — *Op. cit.* — p. 254.

(3) *De trip. m. et. m.* — I, III, p. 136.

sua reale esistenza, è nelle cose e dentro le cose: « Deus in rebus. »

Se ancora assomigliava Dio al sole, la similitudine, è rivolta a ben altro scopo. Prima aveva chiamato Dio col nome di Sole, per dire che è sorgente di verità e per opporlo alla materia, che è sorgente di tenebre. Ora, invece, diceva che Dio è il sole intellettuale, per distinguerlo dal sole sensibile; perchè, mentre questo non è tutto quello che può essere, non è per tutto..., tanto vero che, quando è oriente la terra, non gli è occidente, nè meridiano,.... quello, invece, (essendo tutto quel che può essere), è insieme oriente, occidente, meridiano, merinoziale, e di qualsivoglia di tutti i punti de la la convessitudine de la terra....; e però... sarà insieme per tutto e in tutto; e sì fattamente mobilissimo e velocissimo che è anche stabilissimo e immobilissimo ». (1)

Se prima aveva detto che Dio è dovunque, anzi, che è l'*Ubiquitas*, senza ancora per questo dichiararlo immanente, ora sosteneva che Dio è nello spazio infinito, di cui si può dire la *plenitudo* (2).

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 214.

Anche il Cusano aveva detto lo stesso: « Clare videtur, hic Sol non esse aliquid simile ad illum (D.). Hic enim Sol sensibilis, dum est in Oriente, non est in qualibet parte coeli, ubi esse potest, neque est maximus pariter et minimus, ut non possit esse nec maior, nec minor, neque est ubique et ubilibet. » — *Op. cit.* — p. 252. Lo stesso disse Palingenio nel *Zodiacus Vitae*, dove Dio è detto sorgente perenne di luce inaccessibile e infinita, come lo stesso infinito, cui è identificato. Perciò G. B. lo lodò nel *De imm. et. inn.* — I, II, p. 292 e seg.

(2) *De imm. et. inn.* — I, II, p. 80. « Sedes vero Dei est universum totum immensum coelum, vacuum spacium, cuius est plenitudo. « Perciò il Patrizzi chiamava Dio l'*Unommia*, cioè l'*Unitutto* — v. *N. d. u. phil.* — *Pancosmia*.

Se prima aveva lasciato tanti dubbi nel dire che Dio è sostanza semplice (1), ora, invece, diceva chiaramente che questa sostanza non può essere che Dio e la natura universale. (2)

E se ancora Dio è detto monade, (3) anzi, monade delle monadi, (4), non è per sostenere che il mondo sensibile, molteplice nelle sue manifestazioni, sia un riverbero del mondo intelligibile, di Dio, dell'Uno, ma, per affermare, in prima, che la Natura-Dio è l'unità assoluta, infinita, eterna, che contiene implicitamente ciò che l'universo contiene in modo esplicito; (5) e poi, per dimostrare che, con una concezione siffatta di Dio e della Natura, o meglio della Natura-Dio, scompare ogni differenza sostanziale, tra la natura naturante e la natura naturata, tra la causa efficiente e l'effetto, tra il primo

(1) *De imm. et. inn.* — I, I, p. 245.

« Est siquidem natura Dei substantia simplex. »

(2) « Ideo perfectum simpliciter et per se et absolute est unum infinitum, quod et quo neque maius esse potest quippiam, neque melius. Hoc est unum ubique totum, Deus, naturaque universalis. » *De imm. et. inn.* — I, I, p. 307.

(3) *De tripl m. et. m.* — I, III, p. 144.

« Simpliciter tandem monadum monas una reperta est,
Quae multum et magnum complectitur, omneque in ista
Integranda means, dans entibus esse, Deusque est
Exstans totum, infinitum, verum, omne, bonum unum. »

(4) « Deus est monadum monas, nempe entium entitas; quapropter etiam vulgo philosophantibus ens et unum non differunt. » — *De tripl. m. et. m.* — I, III, p. 146.

(5) « Devi saper ancora... che l'unità è nel numero infinito e il numero infinito ne l' unità. Oltre che l' unità è uno infinito implicito, e l' infinito è l' unità *explicita* — *Spaccio d. b. t.* — II, p. 72.

principio e le cose principiate, perchè in Dio e nella Natura « *opposita omnia sunt idem* » (1).

Egli così considerò la Natura come l' energia immensa e infinita — egli diceva l' anima, — che produce tutte le cose dell' universo. (2)

E, in vero, se la *monas,* come vedemmo, è la *substantia*, la *essentia rerum*, Dio, come monade delle monadi, è la sostanza delle sostanze, l' Unità assoluta, dove si concilia ogni differenza e concordano la potenza e l'atto, la materia e la forma, il generante e il generato, la necessità e la libertà, la causalità e la finalità. (3)

Questa fu la concezione definitiva che G. Bruno si

---

(1) *De trip. m. et. m.* — I, III, p. 147. — « Ostenditur hoc — *opposita omnia sunt idem* — in Deo, qui idem dicitur esse ubique et nusquam, infra omnia fundans, super omnia gubernans, intra omnia non inclusos, extra omnia non exclusus..., finis omnia terminans... centrum ubique,... in quo sunt omnia, et qui in nullo, neque in se ipso, quia individuus et simplicitas ipsa, sed est ipse. »

(2) Questa concezione della Natura sembra nuova; e pure essa risente molto della metafisica d' Aristotile, perchè anche costui considerò la Natura come la forza interna, attiva da per sè, che muove le cose o le mantiene in riposo. — *Phys.* — II, I, 192-6, 5; — e sostenne che, come Dio, anche essa non fa nulla, senza un fine stabilito. — *De coelo* — I, 4.

Se non ci fosse quell' opposizione, che Aristotile mantenne, tra la forma e la materia, fra l' atto e la potenza, e che a suo luogo fu criticata, si potrebbe dire che la dottrina di G. B. non è che la ripetizione di quella del filosofo greco.

(3) Cousin perciò disse nel *Manual de l' hist. de la phil.* — t. II, p. 33 — che G. B. affermò: « L' unité de Dieu et du monde, ou, en d' autres termes, l' idée que Dieu est le fond même de toutes choses, et leur principe interne, qu' en lui la puissance et l' activitè, le reel et le possible ne font qu' un tout indivisible.

fece di Dio; un dio impersonale, infigurato, infigurabile, immanente, infinito, perennemente attivo, come lo stesso Infinito, di cui si può dire sinonimo. E questo dio, che egli sentiva in tutte le cose, e che gli stava insito nell'animo più di quanto non fosse egli a sè stesso, gl' ispirava « la religione de la mente, » la quale non ha rivelazioni, non dogmi, non scismi, non chiese, non culto, perchè nasce, vive e muore con l'uomo.

Questa sua concezione del Divino, con cui egli cercò di conciliare l'antitesi fra la Natura e Dio, può non essere accettata da tutti coloro che nel panteismo non trovano le ragioni sufficienti per ispiegare i tanti enigmi dell'universo, che hanno agitato e agiteranno, forse per sempre, la mente umana. Ma se si pensi che nè l'ateismo, nè il teismo, sono stati più fortunati del panteismo nel risolvere un problema per noi insolubile; se si consideri che la dottrina teistica della creazione *ex nihilo*, per opera d'un essere supremo, esistente, prima e fuori della natura, per noi è tanto misteriosa e incomprensibile, quanto può essere la dottrina ateistica, « che il mondo a caso pone »; se si ponga mente che, nello scegliere una di queste tesi e nell'accettarla come l'unica vera, ci entra il temperamento, la cultura e la logica dei sentimenti; se, infine, si rifletta che noi non abbiamo nessuna conoscenza affermativa di Dio, come non l' abbiamo dell' Infinito, della Natura, del Primo principio, della causa efficiente etc.; se si pensi a tutto questo, dico che, dato il temperamento di G. Bruno, squisitamente sensitivo - attivo; dato il suo misticismo, più o meno neoplatonico; data la sua cultura teologica, metafisica e scientifica; e, sopratutto, data la tristizia

dei tempi, in cui le religioni volgari avevano riempito l' Europa di corruzioni e di stragi, è facile comprendere come questo filosofo non potesse accettare per ultimo che la dottrina panteistica.

E però, da una parte l'ateismo gli dovette sembrare insufficiente, anzi empirico, come il materialismo, rifuggendo l' uno e l' altro da quella ricerca metafisica, che, per lui, invece, è un'esigenza della ragione; sicchè, se potè ammirare il naturalismo di Democrito, di Epicuro, di Lucrezio e di Telesio, in quanto avevano cercato di spiegare la natura con la stessa natura, ne vide anche il lato debole nel fatto che non erano risaliti alla causa prima e al principio primo.

E, dall'altra, il teismo delle religioni volgari non gli dovette riuscire più adatto a quetare l'anima sua e a soddisfare la sua ragione; perchè, non ostante che esso sia l'espressione degli sforzi più arditi, fatti per ispiegare il mistero dell' origine, della sostanza e della finalità delle cose cosmiche, egli comprendeva che il dio di Platone o di Mosè, di Agostino o di Tomaso, era convenzionale, soggettivo, secondo il grado e lo sviluppo della loro mentalità.

Si aggiunga che il teismo nella vita pratica era stato sempre sorgente d' intolleranza, di odi, di iniquità, di delitti e di guerre intestine. Ed egli notava, e pur troppo lo doveva orridamente provare, che il fanatismo teistico faceva gli uomini misantropi, cioè gli uni nemici spietati degli altri, perchè ognuno si credeva in diritto di dire: « chi non è con me, è contro di me! ». E la chiesa romana ne avea dato più d'un esempio.

Ora, egli, in fatto di religione, dichiarava di odiare principalmente lo spirito di intolleranza e di setta, che

non riconosce salute al di fuori della propria chiesa, e non dubita d' imporre col ferro e col fuoco la propria fede. Talchè... s' è venuto a tale che nessun animale torna più infesto all'uomo dell'uomo medesimo, e giace prostrata quella legge d'amore, che non da un malvagio demone di una gente sola, ma dal padre di tutte fu bandita. E perciò detestava questa ferocia, che distrugge ogni civile comunanza, e professava quella religione, che inculca l'amore fin anco verso i nostri nemici e che riconosce tutti figli dello stesso padre, il quale spande del pari su questi e su quelli il tesoro delle stesse grazie (1)

---

(1) *Art. adv. Math.* — I, III, p. 4. — « Itaque de tam variis et diversimode sectis opinantibus longe pluribus quam sint atque fuerint in mundo generationes, ut nulla est neque ulla fuit absque proprio aliquo cultu atque disciplina, ita non est quae (coeteris contemptui habitis) primas sibi non tribuat atque tribuerit, et nefas maximumque piaculum cum caeteris communionem ullam habere non iudicet. De cuiusmodi pietatis fonte derivat, ut (contra omnem rationem, statum atque naturam, ius item gentium et consequenter verum Dei optimi ordinem rebus inditum) dissoluta iaceant foedera naturae, et suggestione misanthropon spirituum ministerioque Erynnium infernalium... eo diventum sit, ut plus homo ab homine quam a caeteris dissideat, et plus homo homini quam caeteris adversetur animantibus, et lex illa amoris longe lateque diffusa nusquam servata iaceat, quae non ab unius gentis cacodaemone, sed certe a Deo omnium patre profecta, utpote naturae universalis consona, generalem edicit *philanthropiam* qua et ipsos diligamus inimicos, ne brutis barbarisque similes consistamus, sed in illius transferamur imaginem, qui solem suum oriri facit super bonos et malos, et gratiarum pluviam super iustos instillat et iniustos. Haec illa religio est, quam sine ulla controversia et citra omnem disputationem, tum ex animi sententia, tum etiam ratione patriae consuetudinis atque gentis observo. »

Ed egli allora accettò il panteismo, perchè trovava in esso una prova di più per sostenere la verità delle sue dottrine monistiche, e dimostrare come esse fossero le sole sufficienti a darci un' idea adeguata della Natura e di Dio, identificandoli, e a farci *filantropi*, cioè amici degli uomini, qualunque possano essere le loro credenze religiose.

Or bene, da questa religione panteistica, in cui si adora la Natura - Dio, della quale siamo tutti figli, scaturisce « quella libertà di spirito, » che c' insegna ad essere tolleranti; che ci prova « che gli non men dotti, che religiosi teologi, giammai han pregiudicato alla libertà dei filosofi; e gli veri, civili e bene accostumati filosofi sempre hanno faurito le religioni » (1); e che ci dimostra « che la fede — *volgare* — si richiede per l'instituzione di rozzi popoli, che devono essere governati, mentre la filosofia si richiede per li contemplativi, che sanno governare sè ed altri » (2).

E la religione egli la favorì: egli che, come spirito contemplativo in sommo grado, seppe trovare in sè stesso l' imperativo categorico della condotta morale. E fu religioso e filosofo quanto non lo furono i suoi avversari, più che giudici, carnefici.

In confronto delle dottrine teologiche della religione giudaico-cristiana, cattolica o acattolica, per le quali non v' è salute fuori della comunione delle rispettive chiese, e non c' è verità fuori del loro insegnamento, G. Bruno può essere giudicato, e lo fu, come apostata, come eretico impenitente, come ateo (3).

---

(1) *De l' inf. u. e. m.* — I, p. 295.
(2) *Ibid.* — *loc. cit.*
(3) *Op. lat.* — III, p. XI.

Ma, al cospetto « della religione de la mente, » che non è imposta da nessun potere esterno, ma che s' impone da per sè alle anime desiderose di vero, egli è uno dei più puri rappresentanti di quella religiosità, la quale c' insegna che nessuna cosa è più divina della Natura, di cui noi siamo parti infinitesimali, e in cui pur tuttavia essa si rispecchia meglio che altrove, perchè l'uomo solo, può, con l'occhio della mente, fendere i cieli ed inalzarsi all'Infinito e adorarlo « tanquam deum ».

E, infatti, egli fu religioso, come può esserlo uno spirito sovrano, che abbia la capacità di sorpassare tutte le forme, più o meno volgari, delle religioni storiche, e di concepire l'idea di Dio *sub specie aeternitatis*, come può essere suggerita da quella filosofia naturalistica, della quale G. Bruno fu assertore e propugnatore, « perchè non solo contiene la verità, ma ancora favorisce la religione, più di qualsivoglia sorte di filosofia » (1).

E, invero, questa sua filosofia, che ammetteva l' infinità della natura, la pluralità interminabile dei mondi e la vita universale, anzichè rimpicciolire l' idea del Divino, come a torto affermavano e affermano quelli che non sanno spingere lo sguardo oltre gli idoli e i limiti di questa

« piccola aiuola che ci fa feroci, »

« magnifica l'eccellenza di Dio, il quale non si glorifica in uno, ma in soli innumerabili, non in una terra, ma in dieci cento mila, dico, in infiniti » (2).

(1) *C. d. e.* — I, p. 91.
(2) *De l' inf. u. e m.* — I, *epist. proem.* — p. 275.

Un pensiero che più tardi ripeterà Galilei nel *Nuncius Sidereus*.

XVIII. (γ)

L'antitesi fra il cielo e la terra, sostenuta dai cosmografi e dagli astronomi dualisti, e le dottrine formulate da G. Bruno per dimostrare l'unità del cielo e della terra, la teoria geocentrica e l'ipotesi della pluralità dei mondi.

I dualisti, ammettendo l'opposizione tra la forma e la materia, fra Dio e la Natura, furono portati, per necessità di cose, a sostenere una serie di dottrine cosmologiche, cosmografiche e astronomiche, ispirate all'antinomia: 1. fra la finità dello spazio pieno e l'infinità dello spazio vuoto; 2. fra la causa motrice, posta di là dal mondo, e i cieli moventisi per impulso estrinseco; 3. fra la natura intima dei cieli ultralunari, costituiti di etere, e quella del cielo sublunare e del nostro pianeta, costituiti di terra, acqua, aria e fuoco; 4. fra la mobilità del così detto cielo delle stelle fisse e dei pianeti, di cui il sole era uno, e l'immobilità della terra, centro dell'universo; 5. fra l'inabitabilità dei corpi celesti e la vita e l'abitabilità del nostro pianeta.

Nella storia della filosofia europea questo dualismo, che, come vedremo, forma la materia delle più ardite discussioni delle opere di G. Bruno, si può dire che comincia con Platone, secondo il quale: 1. il mondo si deve ad un supremo fattore, — Dio — che lo fabbricò (1) come un artefice, — demiurgo — per compiere

(1) *Timaeus* — V, 28, *b*; VI, 29, *e*.

la più bella opera, che mai si potesse (1); 2. esso è uno solo, (2) costruito sur un unico tipo (3); 3. è formato di anima e di corpo (4); 4. l'anima, come più antica del corpo, (5) è l'origine e la causa del movimento (6); 5. i corpi terreni sono costituiti di terra, acqua, aria e fuoco, (7) mentre i corpi celesti sono animali divini soprasensibili; 6. le cose, che si trovano nella terra sono dissolubili (8); gli astri, invece, non sono soggetti a mutamenti (9); 7. i mondi sono finiti (10), com'è finito il numero dei corpi celesti fabbricati dall'essere supremo.

Ma chi sviluppò meglio questo dualismo cosmologico, cosmografico e astronomico fu Aristotile, il quale sostenne: 1. che il moto deriva da Dio, primo motore, sebbene immobile in sè e per sè (11); 2. che esso, per opera di questo primo motore immobile, si comunica al cielo stellato, o primo motore mobile; 3. che questo cielo stellato o primo cielo, che è il più perfetto, riceve il moto dal di fuori e lo comunica al cielo dei pianeti, o secondo cielo (12); 4. che la terra è ferma nel centro dell'universo; (13); 5. che

---

(1) *ibid.* — VI, 30, *b.*
(2) *ibid.* — VI, 31. *a;* XXI, 55, *c. d.*
(3) *ibid.* — V, 29, *a;* VI, 30, *c;* 31, *a;* XX, 55, *c.*
(4) *ibid.* — VI, 30, *b.*
(5) *ibid.* — VIII, 34, — *b. c.*; *De legibus* — X, 896, *b.*
(6) *Phaedrus* — 245, *c.*
(7) *Tim.* — XX, 53, *c e seg.*
(8) *ibid.* XIII, 41, *b e seg;* XXXI, 69, *c.*
(9) *ibid.* — XIII, 41, *a.*
(10) *ibid.* — VI, 31, *a;* XXI, *c. d.*
(11) *Metaphys.* — XII, 8; *Phys.* VIII, 5; VIII, 6.
(12) *De coelo* — II, 12.
(13) *De coelo* -- II, 14.

essa è costituita di quattro elementi, — terra, acqua, aria e fuoco — disposti a sfere concentriche l' una al-l' altra, secondo la loro gravità (1); 6. che, a cominciare dall' estremo limite della sfera del fuoco, i cieli sono costituiti di un quinto elemento, più antico degli altri quattro e più divino, e imponderabile (2); 7. che i pianeti, fra i quali era computato il sole, formano sette cieli — della Luna, di Mercurio, di Venere, del Sole, di Marte, di Giove e di Saturno — solidi, trasparenti, moventisi, l'uno concentrico agli altri, attorno alla terra; 8. che di là dall' ultima sfera del cielo planetare, e concentrica anch' essa a tutte le precedenti, gira la sfera delle stelle fisse, detta così, perchè si suppose picchiettata di

« punti d' oro e d' atomi d' argento »,

cioè di corpi luminosi, incastrati in essa, con cui si muovono tutti insieme, mantenendo sempre la stessa distanza dalla terra, a differenza dei pianeti, che, per effetto della loro orbita ellittica, sono ora più, ora meno distanti dalla terra; 9. e che, finalmente, di là dal cielo stellato vi è Dio, che sta alla circonferenza estrema di tutti i cieli, e che

« circoscrive e non è circoscritto ». (3)

---

(1) *De coelo*—III, 4; III, 6 ; *De gen. et. corrup.*—II, 4; *Phys.*—IV, 7.

(2) *Metereol.* — I, 3. « Che cosa abbia voluto significare con queste espressioni, non si è certi : perciò alcuni interpreti credettero che la *quinta essenza* fosse l'etere cosmico; altri che fosse la sostanza prima indeterminata, che ricorda l'*essere* assoluto e indefinito di Anassimandro.

(3) *Physicor.* — VIII, 14, 52.

Di qui l'opposizione tra la terra e il cielo, differenti per costituzione chimica e per leggi meccaniche, perchè nella prima, per opera dei quattro elementi constitutivi, sopracennati, e delle loro proprietà, — caldo e freddo, secco e umido — avvengono tutti i possibili mutamenti, che implicano il nascere, il formarsi e il morire delle cose terrene; mentre nei cieli ultralunari, cioè nell' etere, onde essi sono constituiti, vi sarebbe l' immutabilità e la quiete assoluta, le cose sopraterrene non essendo soggette ad alterazione: alla nascita e alla morte (1).

Queste dottrine cosmologiche, cosmografiche e astronomiche, sviluppate più ampiamente e con l' aiuto della matematica da Ipparco (2), e rese popolari da Tolomeo (3), furono adottate, quasi senza contrasto, durante il medio

---

(1) *De gen. et. corrupt.* — II, 1; *Metereol.* — I, 3.

(2) Della vita di Ipparco, il più grande astronomo dell' antichità, vissuto nella seconda metà del II secolo avanti l' era volgare, si hanno notizie poco certe. E quel che è più doloroso, le sue opere, specialmente quelle di natura astronomica e matematica, andarono tutte perdute. Quello che gli si attribuisce si deve a Tolomeo, che si appropriò quasi tutte le dottrine astronomiche di lui.

(3) Claudio Tolomeo, vissuto nel secondo secolo dell' era volgare, fra le molte opere di astronomia e di geografia, scrisse la **Μεγάλη Συντάξις μαθηματική**,—la quale, per ordine del califfo Almamone, verso l' 827, fu voltata dal greco in arabo, e detta *Almagesto*; poi, verso il 1230, Federico II, svevo, la fece tradurre dall' arabo in latino, e, infine, Giorgio da Trebisonda la volse direttamente dal greco in latino nel 1597.—v. *De La Lande*, *Astronomie*, t. I. p. 156-7, dove, gettando le *basi* d' un sistema d' astronomia e di geografia matematica, sostenne che la terra fosse immobile nel centro della sfera celeste, e che i pianeti, incluso il sole, girassero attorno ad essa da levante a ponente, nello spazio di 24 ore.

evo, dalla Patristica, (1) dagli Arabi (2), dagli Scolastici, spiriti analitici e assimilatori, ma poco o nulla originali, (3) e nel Rinascimento dai Peripatetici. (4) e durarono, con

(1) Queste dottrine furono accettate dalla Patristica. perchè, sebbene la teologia cristiana avesse dato un altro valore all' antitesi fra la terra e il cielo, che perciò assunse un significato mistico, tra platonico e neoplatonico, per contrapporre la natura al soprannaturale, il mondo terreno al mondo celeste, la città umana alla città di Dio, tuttavia esse rispondevano così bene all' esigenza della religione cristiana, che, quasi tutte, più o meno, diventarono materia di fede. Agostino per citarne uno, e, certo, il più grande, non ostante, che, come vedremo, sia stato il primo a sostenere che nell' interpretare la sacra Scrittura bisogna distinguere il significato letterale da quello simbolico, accettò le teorie cosmografiche e astronomiche tradizionali. Basti sapere che non credette all' esistenza degli antipodi! — *De cir. Dei* — lib. XVI, c. 9.

(2) Gli Arabi, per quanto studiosi appassionati delle scienze matematiche, innovarono poco o nulla l'astronomia, perchè furono seguaci della teoria tolemaica. — v. *De La Lande. Astronomie*, t. I., p. 160.

(3) Per citare qualche esempio, basti ricordare che Aberto Magno tradusse tutte le opere di Aristotile, facendo sue le dottrine contenute nei libri *Meteorologicorum*, *De coelo* e *Physicorum;* che Tomaso D' Aquino, suo discepolo, accettò queste dottrine, e che Dante, a sua volta, seguì quest' ultimo, con la fede d' un vero discepolo, giovandosi dell' astronomia tradizionale, per comporre la struttura della III cantica della *Comedia*.

(4) La Peripatetica dei secoli XV - XVI e della prima parte del secolo XVII, come miscuglio della Patristica, della Scolastica e della filosofia aristotelica, fu sostenitrice della cosmografia e dell' astronomia, tradizionali. Basti ricordare che fu questa Peripatetica, che, quando in pieno secolo XVII la chiesa romana combattè come eretica la dottrina eliocentrica, sostenuta nel secolo XVI come ipotesi da Copernico, e come verità vera da G. Bruno, oppose a Galilei, che nel secolo XVII la dimostrò da scienziato nei *Dialoghi dei due massimi sistemi tolemaico e copernicano*, 1. l'autorità infallibile di Aristotile; 2. la tradizione biblica, interpretata dai teologi e dai Peripatetici come contraria ai novatori.

leggiere modificazioni, sino al secolo XVII (1). Ma la chiesa romana, non ostante le divinazioni di molti novatori e le dimostrazioni matematiche di Galilei,—1564—1642—di Kepler — 1571-1631 — e di Newton — 1646 — 1727 —, ufficialmente non fu illuminata dallo Spirito santo che in pieno secolo XIX!?; e allora, finalmente, rinunziò all'antica dottrina!

E bastino questi pochi cenni, per comprendere come la filosofia tradizionale, derivata principalmente dalle fonti platoniche, aristoteliche, giudaico-alessandrine, patristiche e scolastiche, che nella metafisica aveva lasciato un dissidio, creduto inconciliabile, fra la materia e la forma; che nella teologia aveva scavato un abisso fra la Natura e Dio, ne aprì un altro nella cosmografia e nell'astronomia, giudicato insor-

---

(1) Come si sa, secondo il sistema tolemaico, si sosteneva che tutti i pianeti, allora conosciuti, compresi la Luna e il Sole, girassero attorno alla terra.

Poi, si credette che Mercurio e Venere girassero attorno al sole, del che v'è un cenno in Cicerone. — *Somm. Scip.* — I, 19, e in Vitruvio—*Archit.* IX, c. 4. — ; la quale opinione fu sostenuta nel V. secolo da Marziano Capella nel « *Quod tellus non sit centrum planetis,* » che è un capitolo del suo *Satyricon* o *De septem artibus liberalibus;* e da *Beda—De mundi coelestis et terrestris constitutione.*

Nel secolo XVI, poi, Tycho-Brahe, — 1546-1601 — forse, seguendo le opinioni di Apollonio Pergeo, — v. Gassendi — *Vie de Copernic.* c. V. — sostenne nel *De mundi aetherei recentioribus phaenomenis* questa dottrina: la terra è centro dell'universo; il sole fa eclittiche attorno alla terra; tutti gli altri pianeti girano attorno al sole.

Restava che si dicesse che anche la terra, come pianeta che è, gira attorno al sole; il che, come vedremo, dopo le divinazioni dei tanti precursori e sostenitori della dottrina copernicana, fu dimostrato da Galilei.

montabile, fra la terra e il cielo, avendo attribuito a quella e a questo natura ed operazioni opposte, contrarietà di movimento, diversità di calore e perfino materia e struttura affatto differenti (1).

Ebbene, furono queste dottrine cosmologiche, cosmografiche e astronomiche, che molti, fra i pensatori del secolo XVI e specialmente del secolo XVII, presero a combattere, con uno spirito, ardente d'innovazioni; e fra essi, come si vedrà nel corso di questo lungo capitolo, spicca, per cultura e genialità di concepimenti, G. Bruno.

Il quale, non solo combattè e distrusse queste dottrine, facendo il più ampio uso di quella libertà filosofica, che giustamente egli credeva superiore ad ogni autorità profana o religiosa, ma, com'era suo costume, si propose anche di riedificare sulle loro rovine un complesso di ipotesi, di teorie e di dottrine, degne di studio e direi d'ammirazione, avuto riguardo al tempo in cui furono concepite, non solo mostrandosi in questa parte veramente un pensatore nuovo, tanto felici spesso furono le sue divinazioni e le sue dimostrazioni, ma anche lasciando in un campo, ancora pieno di molte incertezze, un'impronta indelebile e tale da potersi ben dire il più ardito precursore della cosmografia naturalistica e della meccanica celeste.

Egli stesso, ricordando questo svolgimento spirituale, così rapido e sicuro, ci lasciò scritto che da prima considerò queste dottrine nuove come una pazzia, poi come verisimili e in ultimo come vere, conformemente all'età e alla cultura che si andava acquistando (2).

---

(1) F. Fiorentino — *B. Telesio* — v. II, p. 40, *ed. cit.*

(2) *C. d. l. c.* — I, p. 98 — « Per il che voglio che sappiate

(*segue*)

Il che vuol dire che nei suoi primi anni, « finchè fu occupato in Aristotile », cioè, finchè fu dualista, « giudicò similmente che i Peripatetici », (1) « nelle dottrine dei quali siamo allevati e nudriti in gioventù » (2).

Se non fosse per queste dichiarazioni, chi legge le sue opere sarebbe indotto a credere che G. Bruno o non abbracciò mai le dottrine cosmografiche e astronomiche dei dualisti, o subì così per poco tempo il loro influsso e con sì poca convinzione, che non gli diedero tempo di farle sue nè pure nel periodo della sua gioventù, perchè non se ne trova alcuna traccia nelle sue opere, anche in quelle della prima fase del suo sviluppo mentale; mentre, come vedemmo, ve ne lasciarono tante le dottrine teologiche (3).

(*cont.*)
ch' io, prima che avesse questa passione (la verità della dottrina eliocentrica) per cosa certissima, alcuni anni addietro la tenni semplicemente vera; quando ero più giovane e men savio, la stimai verisimile; quando ero più principiante nelle cose speculative, la tenni sì fattamente falsa, che mi maravigliavo d' Aristotile, che non solo non si sdegnò di farne considerazione, ma anco spese più della mettà del secondo libro *Del Cielo e mondo,* forzandosi mostrar che la terra non si muova. Quando ero putto e a fatto senza intelletto speculativo, stimai creder che questo era una pazzia.... »

(1) *De l' inf. u. e. m.* — I, p. 388.

(2) *De gli e. f.—Arg. del Nol.* — II, p. 298. — « Del resto anche Galileo cominciò con l' essere aristotelico nel *Trattato della sfera ovvero cosmografia* — *Le op. di G.* — v. II, p. 211 e seg. *ed. cit.*

(3) Non si deve credere, per altro, che nella concezione delle nuove dottrine G. B. non abbia fatto alcun progresso, durante gli anni in cui potè abbracciarle e divulgarle.

La sostanza di esse non variò più, ma molte parti, direi accidentali, subirono trasformazioni, più o meno profonde, come può

(*segue*)

È un fatto che egli passò tante notti e tanti giorni, studiando le opere dei principali filosofi greci, latini e arabi; ma, quantunque le dottrine di tanti e così numerosi pensatori gli avvincessero da bel principio lo spirito, non ancora irrobustito dalla critica, perchè giovane, tuttavia, come egli stesso ci racconta, riuscì a serbare intatta la sua individualità, perchè fece presto a staccarsi dagl' insegnamenti tradizionali, dopo che una più diligente osservazione e un esame più profondo gli fecero nascere i primi dubbi sulla verità delle dottrine cosmografiche e astronomiche, comunemente accettate come vere dai Peripatetici (1).

E i dubbi diventarono convinzioni sicure, quando egli, essendosi dato allo studio della matematica, per come meglio poteva, mise in raffronto le dottrine tradizionali dei dualisti con quelle della nuova filosofia della natura, sostenuta dagli uomini nuovi (2).

(*cont.*)
rilevare chi legga le sue opere, secondo la successione cronologica della loro compilazione, passando dallo *Spaccio d. b. t.* alla *Cena d. l. c*, al *De inf. u. e. m.*, sino a fermarsi al *De imm. et. inn.*, che contiene il suo pensiero definitivo.

Queste variazioni saranno messe in rilievo, volta per volta, nel corso di questo capitolo, quando se ne darà l' occasione.

(1) *De imm. et. inn.* — I, I, p. 381.

« Posteaquam in dubium sensis vaga opinio vulgi
Lapsa est, et rigido reputata examine digna,
Quantumvis Stagyrita meum, nocteisque diesque,
Graecorumque cohors, Italûmque, Arabûmque sophorum
Vincirent animum, concorsque familia tanta. »

(2) Egli questo lo disse a proposito del modo come arrivò ad accettare la dottrina copernicana. — *De imm. et. inn.* — I, I, p. 381.

(*segue*)

Allora fece sue e toccò quasi con le mani quelle verità, che prima aveva credute estranee al suo spirito (1).

E fu talmente compreso della verità delle nuove dottrine, che si credette di essere stato destinato da un dio a diffondere la nuova parola, come evangelo che preannunziava un secolo migliore (2).

Ecco perchè, dopo essersi sforzato di levare ogni valore all'antitesi, che i dualisti avevano fatto intercedere tra la Natura e Dio, identificando l'una e l'altro in una concezione suprema eminentemente panteistica, gli fu facile trovarsi in condizioni tali da potere anche oltrepassare l'antinomia, interposta dagli stessi dualisti, fra la terra e il cielo, sostenendo e dimostrando, fra le altre dottrine, quella dell'immobilità dell'universo e della mobilità delle cose in esso contenute, che doveva condurlo a proclamare la verità della teoria geocentrica, dell'infinità della natura e dell'unità della sostanza e delle leggi cosmiche, per potere

---

(*cont.*)

« Tum demum licuit quoque posse favore mathesis,
Ingenio partisque tuo rationibus uti ».

Ma si comprende che le dottrine astronomiche e cosmografiche sono in intima relazione con quelle cosmologiche, perchè, variando le une, variano anche le altre.

(1) *De imm. et. inn.* — I, I, p. 380.

.... cuius
« Pulsarunt nostram teneros monumenta per annos
Mentem, cum sensu ac ratione aliena putarem
Quae manibus nunc attrecto, teneoque reperta.

(2) *De imm. et. inn.* — I, I, p. 381.

« .... (nam me Deus altus
Vertentis secli melioris non mediocrem
Destinat, haud veluti media de plebe ministrum). »

così giustificare la dottrina della pluralità dei mondi e della loro abitabilità.

Egli per altro comprendeva che questa nuova concezione della natura e del mondo non poteva riuscire intelligibile a tutti gl' intelletti, o perchè imbevuti di pregiudizî, o « perchè non faceva per le spalli di qualsivoglia questa soma, ma per quelli che possono portarla, come il Nolano » (1).

Ed, egli, infatti, se ne fece assertore, direi quasi popolarizzatore, con la fede sincera e impulsiva d' un propagandista, e non guardò ai pericoli, cui potesse andare incontro, divulgando una dottrina, il cui insegnamento urtava contro tanti preconcetti di religioni e di scuole, i quali impedivano lo studio diretto della natura, preferendo quello delle opere dei filosofi tradizionali e avversando la ricerca della verità, in un secolo che ne era assetato, con un misoneismo brutale ma interessato, tanto che era delitto coltivare le scienze! (2)

E di quest' odio, avverso ad ogni spirito d' innovazione, egli dovette sopportarne gli effetti a Londra e ad Oxford, dove i dialoghi della *Cena de le ceneri*, in cui

(1) *C. d. l. c.* — I, p. 26.

(2) *De imm. et nn.* — I, II, p. 172.

« Usque adeo crassi tandem est insania vulgi
Ut vitiata etiam simulacra, ea fex populorum
Verterit in proprii generis figmenta profana
Pessimum in exemplum vitai: atque inde sepulta est
Lux ac per genteis invecta est fabula turpis;
Barbaries genita est, seclum evectum scelerosum,
Cui scire insanum est, crudelia, et impia facta
Sunt pietas, et relligio est in schismate mundum
Servare, atque super iura omnia tollere vires. »

sostenne, in modo sistematico, per la prima volta, la teoria eliocentrica, gli fruttarono « ingiusti oltraggi, » (1) « perigliosa e gran tempesta, » che lo forzarono « di stare rinchiuso e retirato in casa » (2).

E fu forse allora che, convinto che il vulgo è sempre irragionevole e che l'uomo di genio non sarà mai compreso da esso, dichiarò che « color ch'hanno la possessione di questa verità, non denno ad ogni sorte di persone comunicarla, se non vogliono lavar, come se dice, il capo a l'asino..., se non vuolen... raccoglier quei frutti del suo studio e fatica, che suole produrre la temeraria e sciocca ignoranza, insieme con la presunzione e inciviltà, la quale è sua perpetua e fida compagna » (3).

Dai fanatici — e ce n'erano tanti nel suo secolo — non c'era da sperar nulla di bene, perchè non avrebbero mai creduto ai propri sensi, nè fatto tale uso della propria ragione, da comprendere che le concezioni cosmografiche e astronomiche della filosofia tradizionale non fossero rispondenti al vero. Ma egli sperava almeno di vedere apprezzata l'opera sua, se non dai pochi dotti del suo tempo, da quegli spiriti, che, in buona fede, avevano creduta vera la tradizione, ma che sarebbero stati disposti ad abbandonarla, solo che fosse sorto un banditore delle nuove dottrine. (4)

---

(1) *De l. c. p. e. u.* — I, *proem. epist.* p. 129-130.

(2) *ibid.* — p. 144.

(3) *C. d. l. c.* — I, p. 26.

(4) « Di que' dunque indotti possiamo esser maestri, e di que' ciechi illuminatori, che, non per inabilità di naturale impotenza o per privazion d'ingegno e disciplina, ma sol per non avvertire e non considerare, son chiamati orbi. » *C. d. l. c.* I. p. 26.

Fu così, che, pur sapendo di andare contro corrente e di trovarsi solo, o quasi, in questo agone, sostenne la veridicità delle nuove dottrine, persuaso che in materia scientifica « un solo, benchè solo, può e potrà vencere, ed al fine avrà vinto e trionfarà contra l' ignoranza generale; e non è dubio, se la cosa de' determinarsi non con la moltitudine di ciechi e sordi testimoni, di convizi e di parole vane, ma con la forza di regolato sentimento, il quale bisogna che conchiuda al fine: perchè, in fatto, tutti gli orbi non vagliono per uno che vede, e tutti i stolti non possono servire per un savio. » (1)

Egli, in vero, non si meravigliava che altri, ai suoi tempi, potesse dissentire dalle sue opinioni cosmografiche e astronomiche, memore che anche lui, prima di accettare le nuove dottrine, aveva seguìte quelle tradizionali. E però con le persone docili e desiderose di apprendere il vero « non si adirava, non aveva odii, ma compativa e pregava Dio che, come aveva donato a lui quella cognizione, cossì se non gli piaceva di farli capaci del vedere, « almeno *li facesse* posser creder d'esser ciechi. » (2)

---

(1) *C. d. l. c.* — I, p. 25. — *C. Acrot.* — I, I, p. 69; « Hinc tandem e nobis unum, quantumvis solus,.... adversus generalis ignorantiae myriades triumphabit. Interim decernendi iudicium non ad edita convitia, inanes somniantium auctoritates, non ad lumine captorum testimonia, sed ad vim regulatioris sensus et ad illustrioris ingenii obtutum; si de lumine deque colore vere unius videntis acquiescendum est judicio, quamvis omnium qui fuere, sunt et erunt caeci, reclamet ignorantia. »

(2) *C. d. l. c.* — I, p. 98. — « E questo — diceva G. B. al suo interlocutore — non sarà poco per rendervi più civili e cortesi, meno ignoranti e temerarii. E voi ancora mi dovete amare

(*segue*)

Ma con i Peripatetici, cucullati, o no, intolleranti, fanatici, imbevuti di servilismo aristotelico, interpreti pedanti della sacra Scrittura, che non erano capaci di apportare il più piccolo ma serio contributo alla filosofia e alla scienza, era aspro, e li chiamava « innumerabili sciocchi, insensati, stupidi e ignorantissimi, che in ciò sono compagni non solo di Aristotile e Tolomeo, ma di essi loro ancora: i quali non possono capire quel che il Nolano intende, con cui non sono, nè possono esser molto consenzienti, ma solo uomini divini e sapientissimi, come Pitagora, Platone ed altri. » (1)

Allora, faceva mostra di tutta la sua autorità di uomo superiore di fronte agli ignoranti, « cucullati » o no, di cui, nelle discussioni e nelle controversie, metteva a nudo la mancanza di cultura scientifica e filosofica e la povertà dell'ingegno (2).

(*cont.*)

se non come quello che sono al presente più prudente e più vecchio, almeno come quel che fui più ignorante e più giovane, quando ero in parte negli miei più teneri anni, come voi siete in vostra vecchiaia.

« Voglio dire che, quantunque mai sono stato, conversando e disputando, così salvatico, malcreato e incivile, sono stato però un tempo ignorante come voi. Cossì, avendo io riguardo al stato vostro presente, conforme al mio passato, e voi al stato mio passato, conforme al vostro presente, io vi amarò, e voi mi amerete. » — *C. d. l. c.* — I, p. 98-9.

(1) *C. d. l. c.* — I, p. 99 — « Malamente, dico, potranno approvar questa filosofia color, che o non hanno buona felicità d'ingegno naturale, o pur non sono esperti, almeno mediocremente, in diverse facultadi...., che sappiano far differenza da quello, che è fondato sulla fede, a ciò che è stabilito su l'evidenza di veri principii. » — *De l' inf. u. e. m.* — I, p. 384.

(2) Dopo avere distrutto le obbiezioni del suo contraddittore,

(*segue*)

Egli, invece, lodava, anzi, ammirava tutti coloro che accettavano e favorivano gl' insegnamenti della nuova cosmologia, cosmografia e astronomia; e però si mostrava entusiasta della Germania, in cui molti, tra principi e privati, avevano abbracciato queste dottrine, i precedenti delle quali si trovano nell'antichissime civiltà dei Caldei e degli Egiziani, dopo avere disprezzate quelle escogitate da Aristotile e da Tolomeo, ai suoi tempi seguìte ciecamente dai Peripatetici. (1)

Stava a lui, adunque, diffondere con le discussioni e con l'insegnamento queste verità, che gli spiriti, presi da misantropia, volevano conculcare, convinto che, quanto più i misoneisti avessero tentato di soffocarle, tanto più egli avrebbe fatto irradiare la luce di esse. (2)

E, nel far ciò, sapeva che egli non solo riallacciava il pensiero degli antichi filosofi naturalisti, caduto in oblio, ma anche scuoteva il mondo, risvegliando le anime addormentate. (3)

(*cont.*)
una volta troncò il discorso con questa raccomandazione: « di questo solo voglio avvertirvi: che prima che vengate ad insegnarmi un' altra volta, che studiate meglio. » — *C. d. l. c.* — I, p. 102.

(1) *Or. Val.* — I, I, p. 19.

(2) *C. Acrot.* — I, I, p. 62 — « Licet igitur serior, validior tamen aliquando exurget veritas ipsa, quam saepe communis opinio convellit: quo enim istam arguendo altius infodit, eo fortior tandem (perversis etiam Geniis, atque misanthropis spiritibus invitis) erumpet in lucem. »

(3) *De l' inf. u. e. m.* — I, p. 383. — « ... sono amputate radici, che germogliano, son cose antique, che rivegnono, son veritati accolte, che si scuoprono; è un nuovo lume, che, dopo lunga notte, spunta all' orizonte ed emisfero della nostra cognizione, e a poco a poco s' avicina al meridiano della nostra intelligenza. »

I nemici della luce — i *lucifugae* — potevano escogitare tutti i mezzi, leciti o illeciti, per impedire che la luce della scienza e della filosofia illuminasse il mondo (1), ma egli era convinto che, finalmente, era sorto il giorno, in cui lo spirito umano, liberatosi dalle tenebre dei pregiudizi scolastici e religiosi, allargava all' infinito i confini del mondo e apriva un secolo nuovo di scoperte e di verità. (2) E non s' ingannò. (3)

Vediamo, perciò, in che consistono queste nuove dottrine cosmologiche, cosmografiche e astronomiche, per

---

(1) *De imm. et. inn.* — I, II, p. 28.
Hostili contra sensum studio et rationem
Sunt servatores secli huius, et inde futuri
Raptores, bruci, corvi, harpyae, atque locustae
Pestiferae, qui, dum pervertunt omnia, fiunt
Fanda nefanda, fas nefas... »

(2) *De imm. et. inn.* — I, II, p. 46-7.
« Ergo dies illa illuxit, quae ea sidera, et orbes
Sustulit, ...
Illuxit dies qua nos de sedibus imis
Surgimus, et facili calcabimus astra volatu
Et seclum immensum nobis reserabimus extra
Carceris invisas tenebras claustrique profundi. »

(3) Ioh. Hennequino nell'*Apolog. decl. pro Nolani articulis* del *C. Acrot.* esaltò G. B., perchè, liberato l'animo « ex arctissimo carcere » della vecchia cosmologia e astronomia, in cui era stato imprigionato per tanti secoli, diceva che ora che esso « aerem atque spacium tot tantorumque mundorum capacissimum, utpote infinitum subit, quibus redditus clarior coelum penetrat, stellas discurrit, transvolat ultra imaginarias mundi margines, ipsique octavae illius, nonae illius, decimae illius et aliarum, quas philosophorum coecitas mathematicorum vanitas sibi finxit, sphaerarum moenia evanescunt. » — v. *Op. lat.* — I, I, p. 66-7.

cui G. Bruno ha diritto di essere numerato fra i precursori della meccanica celeste, spoglia di ogni speculazione teologica o scolastica, e che costituì uno dei capi d'accusa del suo processo, se non forse il principale, e per cui fu condannato al rogo.

*
* *

1. La prima innovazione fu rivolta a dimostrare la concezione dell' infinità dell' universo. (1)

I precedenti di questa dottrina, che, come accennammo, non era stata accettata da Platone, da Aristotile, dalla Patristica, dalla Scolastica e dai Peripatetici, si trovano nella filosofia dei naturalisti presocratici — Anassimandro, Anassimene, Eraclito, Senofane, Parmenide etc. — e postsocratici — Stoici, Epicurei, Lucrezio. — (2)

Dopo la lunga sosta medievale, durante la quale il pensiero dei filosofi naturalisti della Grecia si era addormentato, questa dottrina fu risvegliata prima dal Cusa-

---

(1) Non bisogna confondere l'infinità dei mondi con l'infinità dell' universo. La prima nasce dall'impossibilità di assegnare un limite al numero dei corpi celesti, e perciò dei sistemi solari; la seconda, invece, nasce dall'impossibilità di assegnare un limite allo spazio.

E sono tanto diverse che si può credere all' infinità dello spazio, senza credere all' infinità del mondo.

Aristotile, p. es., sosteneva che lo spazio è infinito, come il tempo e il moto, mentre credeva che il mondo fosse finito, perchè se l' imaginava come cosa corporale continua, e, come tale, non poteva essere se non che finito. — *Phys* — III, 7. — L' infinito per lui è ciò che è imperfetto; — *De gen. an.* — I, 1 — mentre il mondo è perfetto, come una sfera matematica, e perciò è finito. L'infinito, insomma, è sinonimo di indefinito. — *De gen. et corrup* I, 3.

(2) Le dottrine di alcuni di questi pensatori furono tesoreggiate da G. Bruno, come si vedrà in questo capitolo.

no, che, sebbene vissuto in un periodo di transizione fra l'agonizzare della Scolastica e il rifiorire della cultura classica e della filosofia anti-aristotelica, si può considerare un precursore del naturalismo dei primi secoli dell'epoca moderna, e poi, durante il Rinascimento, dai *filosofi nuovi*, cioè da Telesio, Palingenio, Patrizzi e Campanella, (1) ma sopratutto da G. Bruno, che si può dire il più geniale assertore di questa dottrina. (2)

Nel sostenere la quale, costui, al suo solito, fece una doppia opera: una distruttiva e un'altra ricostruttiva.

Il punto, da cui egli prese le mosse, fu il seguente: che, cioè, la concezione d'un universo finito è contro l'esperienza dei sensi e contro le dimostrazioni della ragione. (1)

I dualisti sostenevano che l'universo fosse finito,

---

(1) Di questi *filosofi nuovi*, in parte antecessori, in parte coetanei, G. Bruno dovette tesoreggiarne le dottrine, tanti riscontri queste hanno con le sue; ma intanto o non li citò affatto, o li citò raramente. E se ricordò il Palingenio, fu per fargli il rimprovero di non avere saputo trarre tutte le conseguenze nascenti dalla concezione dell'infinità della natura, di cui era stato sostenitore. — v. *De imm. et inn.* — I, lib. VIII., c. IV *e seg.*

(2) L'esame delle ragioni pro e contro la concezione dell'infinità dell'universo si trova nei dialoghi *De l'infinito universo e mondi* — specialmente nel 1°, 2° e 4° — e nel poema *De immenso et innumerabilibus*, specialmente nei lib. II e VII.

Il raffronto di queste due opere fu fatto con la solita accortezza da F. Tocco — v. *Le op. lat. di G. B.* — p. 211 *e seg.*, *ed. cit.*

(1) *De imm. et inn.* — I, I, lib. I, c. 4°: « contra sensum et rationem esse universi finitatem » — v. anche *De l'un. inf. e m.* I, p. 280.

invocando in primo luogo la testimonianza dei sensi, i quali, secondo essi, ci dicono che tutte le cose hanno un limite. Come una selva si dice che finisce, perchè, arrivati ad un certo punto, non si vedono altri alberi, così l' universo è finito, perchè di là dalle stelle fisse non si vedono altri corpi celesti.

Ma G. Bruno, anzitutto, fece notare, come fu dimostrato nel capitolo precedente, che questa ragione non ha valore, perchè, « non essendo senso che vegga l' infinito, » « deve esser modo circa il domandar testimonio del senso » (1). Or, « per le cose absenti e divise per distanza di tempo e intervallo di luogo, assai ne basta e assai sufficiente testimonio abbiamo del senso, per quel che.... fa evidente e confessa la sua imbecillità e insufficienza per la finitudine che caggiona per il suo orizzonte, in formar della quale ancor si vede quanto sia incostante » (2).

E, infatti, « come ne abbiamo per esperienza che ne inganna nella superficie di questo globo, in cui ne ritroviamo, molto maggiormente doviamo averlo suspetto quanto a quel termine che nella stellifera concavità ne fa comprendere. »

Poi, applicando la distinzione, fatta in precedenza, tra il « minimo sensibile o soggettivo » e il « minimo impercettibile od oggettivo », egli dimostrò che il mondo, che può cadere nel dominio dei nostri sensi, è una parte infinitesimale del mondo extrasensibile. Il che vuol dire che l' orizzonte visibile, che circo-

---

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 280.

(2) *De l' inf. u. e m.* — p. 281; v. anche p. 263-4; e *De imm. et inn.* — I, I, p. 124.

scrive il nostro campo ottico, è limite per noi, ma non per l'universo, che è illimitato; perciò, se ci potessimo portare al punto estremo di quell'orizzonte, dove pare che finisca l'universo, ci troveremmo di nuovo nel centro di un altro orizzonte visibile, esteso, più o meno, come il primo; e così via ». (1)

« L'occhio del nostro senso, — diceva G. Bruno — senza veder fine, è vinto dal spacio immenso, che si presenta, e viene confuso e superato dal numero delle stelle, che sempre oltre e oltre si va moltiplicando; di sorte che lascia indeterminato il senso e costringe la ragione di sempre giongere spacio corporeo, regione a regione, mondo a mondo. » (2)

Fu questa la ragione, per cui egli, come si disse, imaginò l'universo a mo' d'una sfera infinita, (3) nella quale non v'è punto che si possa prendere come centro o come circonferenza, (4) perchè dove non vi è il

---

(1) *De imm. et inn.* — I, I, p. 217 — « Nos vero et, contra, universi infinitatem sensu constare dicimus, quia ulterius ad horizontis margines adproperantem sensus semper horizontis centrum facit esse comitem individuum; ita ut eidem quemcunque eius quae apparebat peripheriae punctum facit ubi (illo se contulerit) esse centrum. Hinc et docet sensus, quod si in astrorum alio quocunque essemus, pariter nos in centro esse, et tellurem non minus inde ad circunferentiales partes pertinere videretur. »

(2) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 410.

(3) *Lamp. trig. stat.* — III, p. 38-9; p. 52; *Art. adv. math.* — I, III, p. 14-15.

(4) Nell' *argomento del terzo dialogo* della *Cena de le ceneri* — I, p. 7 — egli « mostra il modo della consistenza dei corpi mondani e dechiara esser infinita la mole dell'universo, e che invano si cerca il centro, o la circonferenza del mondo universale, come se fusse uno dei corpi particulari. »

centro, non vi è nè pure la circonferenza, e viceversa. (1) I sensi ci fanno credere che nell'universo vi sia il centro e la circonferenza, il principio e la fine, il punto di partenza e quello di arrivo, il basso, l'alto, l'avanti, l'indietro, la destra, la sinistra etc., mentre, essendo una sfera infinita, questi rapporti dimensionali per esso non hanno valore. (2)

Tutte queste determinazioni spaziali sono relative e non assolute; (3) hanno significato, cioè, per noi, per la rappresentazione che ci possiamo formare delle dimensioni particolari dello spazio finito, ma non ne hanno affatto rispetto all'universo, considerato in sè stesso, (4) cioè nella sua infinità.

A guardare, per es., la posizione della luna rispetto al nostro pianeta, parrebbe che un viaggiattore, che si po-

---

1) *De imm. et. inn.* — I, I, p. 299. — « Ubi nihil est medium; quod nihilominus circumferentiale nequeas invenire; nihilcircumferentiale, quod nequeat paribus rationibus centrum comprobari. »

(2) *De imm. et inn.* — I, I, p. 218.

Centrum igitur spacii immensi statuetur ubique,
Undique enim et quaeque est versum dimensio tanta.

E perciò « in universo non *est* sursum et deorsum » — *ibid.* I, II, p. 10, 30, 181 e 261.

(3) *De imm. et inn.*—I, II, 238 : « sursum et deorsum non sunt absolute, sed respective in ordine naturalium. »

(4) *De imm. et inn.* — I, I, p. 261.

« Ergo ad finitas sunt haec discrimina mundos,
Non autem ad totum immensum referenda putandum. »

ibid. — p. 263 — Perciò « sicut alius est mundus tellus, alius vero luna, ita suum habet haec medium, illa suum; suum haec habet deorsum, et illa suum; neque hae differentiae simpliciter et per se possunt in toto vel in partibus assignari, sed tantum positione et habitudine quadam. »

tesse recare in essa, dovesse salire, mentre ai lunari — cioè agli abitanti di quel satellite, se mai ve ne fossero — parrebbe che dovesse discendere. (1) E pure tutto ciò sarebbe un'illusione per gli abitanti della terra e per quelli della luna, perchè la ragione, poi, ci dimostra che i pianeti del nostro sistema si muovono attorno al sole, percorrendo un'ellittica sullo stesso piano.

Noi, muovendoci nello spazio finito, saliamo, discendiamo, andiamo a destra, a sinistra, avanti, indietro etc., e, solo per questo crediamo che queste diverse direzioni e posizioni siano anche nella natura, dimentichi, che, non essendovi in essa nè centro, nè circonferenza, il moto, la direzione e la posizione sono per noi, ma non per essa, che è immobile, senza di qua o di là.... (2); e però nell'universo infinito non c'è luogo che nello stesso tempo non sia polo, zenith, nadir, tropico, etc. (3).

E, in fatti, è così: nell'universo infinito non si può segnare nè la latitudine, nè la longitudine, perchè ogni punto dello spazio può essere preso come l'una o come

---

(1) *De imm. et inn.* — I, I, p. 341. — « Tellurem non magis esse coelum, quam luna est Telluri. Quae a nobis ascendunt, lunaribus descendunt. »

(2) *De imm. et inn.* — I, I, p. 345. — « Neque magis ab isto versus alios, quam ab aliis ascendere versus istud; undique enim omnibus aequale est coelum. Sic quippe in universo ubique est medium, sicut et circa telluris convexum ubique horizontis est centrum. »

(3) *De imm. et inn.* — I, II, p. 32. — « ... non est in universo punctus qui idem respectu diversorum non sit centrum, polus, zenith, nadir, tropicus, et quodvis eiusce generis aliud. »

l' altra, com' è il polo matematico del nostro pianeta, dove non si può segnare nè il levante, nè il ponente, nè il nord, nè il sud, comprendendo tutti questi punti nello stesso tempo.

Il senso, adunque, non può essere invocato come testimonio per provare la finità dell' universo.

Il volgo, indotto e dotto del secolo XVI, poteva credere che di là dall' orizzonte visibile, di là dalla stella di minor grandezza percettibile, vi fosse il *finis mundi*, il vacuo, il nulla; ma non era così per G. Bruno, il quale comprendeva che, se noi fossimo in quell' astro che ci sembra all' estremo limite dell' universo, vedremmo altri spazi, immensi quanto questo che si vede dalla terra, altri pianeti e soli innumerabili, come quelli visibili nel nostro cielo, altri limiti....., oltre i quali si apre sempre lo stesso spazio, popolato di astri, l' uno lontano dagli altri per distanze grandissime. « Io credo e intendo — egli diceva — che, oltre e oltre quella margine imaginata del cielo, sempre sia eterea regione, e corpi mondani, astri, terre, soli; e tutti sensibili absolutamente secondo sè e a quelli che vi sono o dentro o da presso, benchè non sieno sensibili a noi per la loro lontananza e distanza. » (1)

In vero, il senso della vista è sempre limitato nella sua funzione, perchè, per quanto sia aiutato da stru-

---

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 328-9; v. anche *De imm. et inn.* I, I, p. 316.

« Ergo non certa finitur margine coelum,
Ast facile aetherea haec regio, stellaeque per amplum
Tenduntur spacium sine fine: nec inde neganda,
Quod brevibus non sint ea sensibus obvia, si quae
Ultra stelliferum convexum contineantur. »

menti, per es. dal cannocchiale, dal telescopio o dal microscopio, il suo campo d'azione è sempre circoscritto; ma non c'è limite di sorta, che non possa essere sorpassato dalla ragione, la quale, aggiungendo grandezza a grandezza, o sottraendo grandezza da grandezza, ci dimostra che il processo ascensivo e discensivo sono infiniti e che perciò tale è anche lo spazio.

Chi impedisce di pensare che oltre di là, dove non arriva più il senso, vi sia ancora altro spazio come questo, che è limitato dall' orizzonte visibile, e che in esso vi siano altri corpi, simili ai nostri, sebbene di qua siano invisibili? E, a considerare ciò, G. Bruno si mareviglia va che Aristotile avesse potuto sostenere il contrario. E questa opinione gli sembrò giustamente puerile, come quella che egli stesso, bambino, si era fatta, allorchè, guardando da Nola il Vesuvio, che gli chiudeva l'orizzonte visibile, aveva creduto che di là da quel monte non esistesse più nulla, solo perchè non scorgeva altra cosa! (1).

Perciò nè pure la ragione può essere invocata per provare la finità dello spazio, « per la condizione del nostro modo de intendere » (2); chè anzi ci prova il contrario, perchè, mentre siamo incapaci d'inquadrare in una sola rappresentazione l' infinità della natura, siamo consci e capaci di pensare quest' infinità, che è un' esigenza della ragione. (3)

---

(1) *De imm. et inn.* — I, I, p. 285. — « Ita et ego puer sic nihil ultra Vesuvium montem esse credidi, ut nihil, quod sub sensum caderet, habebatur. »

(2) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 289.

(3) Qui G. Bruno sembra un precursore di Kant, secondo il quale il *sublime* — e l' infinito lo implica — non può essere espresso nei limiti d' un' imagine, sorpassando la nostra potenza intuitiva o rappresentatrice, ma può essere concepito dalla forza smisurata della ragione, che sorpassa ogni possibile limite.

Si disse a suo luogo che G. Bruno fu contrario ad ammettere la divisibilità all' infinito, perchè, a suo dire, è necessario che la progressione decrescente, arrivata ad un punto infinitesimale, si arresti, non essendo possibile un' ulteriore divisione. Ma, trattando dell' infinità dell'universo, egli comprese che la progressione crescente non può essere limitata, perchè non c'è grandezza, di cui, per quanto sia grande, non si possa pensare una maggiore. (1)

E se è così, la ragione c' induce ad affermare che l'universo, a differenza dei corpi particolari, essendo infigurato e infigurabile, non può avere alcun limite nella sua immensità incommensurabile. (2)

Come si vede, G. Bruno ricavò la concezione dell'infinità dell' universo dalla concezione dell' infinità dello

---

(1) Di qui le sue critiche ad Aristotile. Questi aveva ammesso il concetto dell' infinito, cioè dell'indefinito, ma non l'infinità dell' universo, perchè, a suo dire, tale concetto nasce dalla potenza dell' imaginazione, che non trova mai limite nel levare o aggiungere grandezza a grandezza. Ma, come mai, diceva G. Bruno, a questa potenza soggettiva non corrisponde la realtà oggettiva? Ora, il pensiero e l' essere sono correlativi: dunque Aristotile errò. — v. *C. Acrot.* — I, I, p. 117-8: « Unde ex parte huius potentiae naturalis est infinitum, ut imaginatio quantitatem quantitati addendo non quiescat, neque illi terminetur dimensio simpliciter, et aliquid extra mundum nequeat non fingere, sive vacuum sit illud, sive plenum. Unde etiam alicui naturali talis tantaque potentia inest non secundum naturam certa ratione illi respondentem?.... Porro non propterea quod imaginatio illud potest, necesse est idem naturam posse, vel efficere. »

(2) *De imm. et inn.* — I, I, p. 293. — « Ad speciem corporis pertinet esse figuratum; infinitum corpus continuum infiguratum; non esse constat ex distributione corporum naturalium: spacium universum esse infiguratum et continue infinitum. »

spazio, il quale, secondo lui, non è il limite dei corpi, come erroneamente l'aveva definito Aristotile; (1) chè anzi, essendo essi il limite dello spazio, è il ricettacolo dei corpi. (2)

---

(1) *C. Acrot.* — I, I, p. 125-6, *art.* XXIX. — « Continere quidem loci est, terminare autem alius est principii, quod tantum et tale corpus locatum constituit.... Differentia quidem inter locum et spacium haec est, quia spacium est nomen absoluti, locus nomen respectivi...; quod si ita est, potius locatum terminat locum, quam locus locatum. »

(2) *C. Acrot.* — I, I, p. 123, art. XXXVIII. — « Est igitur receptaculum corporum magnitudinem habentium. »

Qui G. Bruno si trovò d'accordo con quel Patrizzi, che disprezzò non sempre a ragione, perchè anche costui sostenne che lo spazio è infinito, non potendo essere terminato da altro corpo, nè da altro spazio, nè dai propri termini, nè da termini incorporei. « Cum ergo, nec corporis terminis, nec spacii alterius, nec suis, nec incorporeis finiatur, necessario concluditur spacium illud a mundo recedens, in infinitum recedere, et infinitum esse... actu infinitum esse concludimus. » — *Nova de univ. phil.* — *Pancosmia* p. 64, *ed. cit.*

E, infatti, Patrizzi, come lui, ricavò l'infinità del mondo o meglio dell'universo dall'infinità dello spazio. — *ibid.* — *Pancosmia* p. 83. — « Si mundum, seu universum id appellamus, quod omnia continet, mundus procul dubio erit infinitus proprie mole sua. Nam spacium, omnia continere, et incorpora et corpora, et corporea, est iam a nobis demonstratum. Si ergo spacium continet omnia, et mundus itidem continet omnia, mundus et spacium eadem res erunt, quoad capacitatem rerum et ad locum. At spacium, hac ipsa capacitate ac loco est infinitum. Mundus ergo his conditionibus erit infinitus. »

Anche Campanella sostenne la stessa tesi, avendo considerato lo spazio come la « substantia prima, aut sedes, aut capacitas immobilis et incorporea, apta ad receptandum omne corpus...., ut nulli enti sic contrarium, neque sibi ipsi, sed omnibus et undique sibi persimile. » — *Philos. realis* p. 4. *ed. cit.*

Ebbene, lo spazio, inteso in questo modo, è infinito; e però anche l' universo è tale, perchè l' infinità dei mondi implica, come si disse, l' infinità dello spazio. (1)

E, infatti, G. Bruno fu sostenitore di questa concezione, che rivoluzionava la filosofia tradizionale, non solo perchè, come si è visto, il senso e la ragione ci provano l' infinità della natura, ma anche « per la capacità e attitudine del spacio infinito, e per la possibilità e convenienza dell' essere d' innumerabili mondi, come questo ». (2)

I Peripatetici, seguendo le dottrine del maestro, credevano che di là dallo spazio extrastellare vi fosse il vacuo: il che voleva dire che l' universo fosse finito.

G. Bruno, invece, sosteneva che lo spazio è lo stesso sempre e dovunque: in questo mondo visibile e di là da esso. (3) E però sosteneva che lo spazio è sempre pieno, come quello che dovunque è il ricettacolo delle stesse sostanze, cioè di corpi celesti innumerabili, come quelli visibili da questo nostro pianeta. (4)

---

(1) *De imm. et inn.* — I, I, p. 318. — « Si a infinitum universum profitente quaeratur, ubi est universum? In infinito spacio respondebo. Ubi est infinitum spacium? Nusquam, ubi sit terminus: ubique sine termino.... Ubi est ipsum?... in se ipsum...; quia extra universum non est locus, neque spacium, neque vacuum, neque corpus. — *ibid.* — p. 319. — « Extra universum est aliquid? Minime. Quare? Quia neque locus, neque spacium, neque motus, neque corpus?... Cur id? Quia infinitum est. »

(2) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 289.

(3) *De imm. et inn.* — I, I, p. 243. — « Huic spacio, in quo est mundus, simile spacium extra mundum, non est ratio quae tollat neque faciat esse finitum. »

(4) *De imm. et inn.* — I, II, p. 257. — « Nos vero qui spa-

(*segue*)

In conseguenza di ciò, G. Bruno aveva il diritto di affermare che, se vi è lo spazio, vi devono essere anche cose che siano contenute in questo spazio; come, se vi è il luogo, vi devono essere corpi allogati in questo luogo (1).

Questa concezione ha una grande importanza nella cosmografia di G. Bruno, perchè, come vedremo, in virtù di essa, anzitutto escluse, che nella natura vi fosse il vuoto; poi si preparò la via per sostenere la dottrina della pluralità dei mondi, dimostrando « che l'universo è infinito....; che costa d' un' immensa eterea regione; che veramente è un cielo, il quale è detto spazio e seno, in cui sono tanti astri, che hanno fissione in quello, non altrimente che la terra » (2).

Ma la concezione dell' infinità della natura, oltre che dall' intuizione dell'idea di spazio, G. Bruno la dedusse anche dalla concezione della causa prima, « per le circostanze dell'efficiente che deve averlo — *l'universo* — prodotto tale, o, per parlar meglio, produrlo sempre tale » (3).

(*cont.*)
cium dicimus esse locum, dicimus extra hunc mundum esse spacium simile spacio hunc mundum continenti, in quo nihilominus iste mundus et alius possit contineri... »

(1) *De imm. et inn.*—I, II, p. 257. « Locus enim quaerit locata. »

(2) *C. d. l. e.* — I, p. 94.

De l' inf. u. e m. — I, p. 332. — « Uno dunque è il cielo, il spacio immenso, il seno, il continente universale, l'eterea regione, per la quale il tutto discorre e si muove. Ivi innumerabili stelle, astri, globi, soli e terre sensibilmente si veggono, e infiniti raggionevolmente si argumentano. L' universo immenso e infinito è il composto che resulta da tale spacio e tanti compresi corpi. »

(3) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 289; v. anche *ibid.* p. 410.

I Peripatetici, seguaci della filosofia tradizionale, nel negare che l' universo fosse infinito, venivano a negare, senza una ragione plausibile, che tra la causa e l'effetto vi potesse essere equazione. (1)

G. Bruno, invece, coerente alle sue concezioni teologiche, sostenne il contrario. Perchè, come giustamente notava, « bisogna dire una de due: o che l' efficiente, possendo dependere da lui l' effetto infinito, sia riconosciuto come causa e principio d' uno immenso universo, che contiene mondi innumerabili; e da questo non siegue inconveniente alcuno, anzi tutti convenienti e secondo la scienza, e secondo le leggi e fede; o che dependendo da lui un finito universo, con questi mondi (che son gli astri) di numero determinato, sia conosciuto di potenza attiva, finita e determinata, come l' atto è finito e determinato; perchè quale è l' atto, tale è la volontà, tale è la potenza. » (2)

Si capisce che egli, dopo quanto fu esposto nel capitolo precedente, sulla concezione della potenza della Natura - Dio, delle due tesi sopracennate non poteva accettare che la prima, perchè vi è una correlazione perfetta fra l' infinita causa e l' infinito effetto.

Ora, ammessa l' infinita causa, qual'è la Natura naturante, che, come si sa, nel linguaggio di G. Bruno, è Dio, implicitamente si deve anche ammettere l' infinito effetto, qual'è la natura naturata, cioè, l'universo (3).

---

(1) *De imm. et inn.* — I, I, p. 244 e *seg.*

(2) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 293.

(3) Qui G. Bruno si trovò d' accordo con Palingenio — *Zodiacus vitae*, c. *Pisces* — v. *De imm. et inn.* — I, II, p. 293 *e seg.*; v. anche F. Fiorentino: *B. Telesio*, *ed. cit.* — I, p. 411-2; — e col Patrizzi, il quale ebbe la stessa concezione della potenza della causa efficiente: « ab infinita actione infinitum quoque effectum necesse est prodire. » — *Op. cit.* — *Pancosmia* p. 74 e 83.

E se è così, l'universo non può essere che infinito, perchè altrimenti o bisogna negare l'infinita potenza di Dio, o bisogna ammettere, senza una vera ragione, che a questa potenza infinita possa non corrispondere un infinito effetto. (1)

Questo era l'errore dei Peripatetici e dei teologi; « ma noi, che guardamo non a le ombre fantastiche, ma a le cose medesme, noi che veggiamo un corpo aereo, etereo, spirituale, liquido, capace loco di moto e di quiete, sino immenso e infinito, — il che dovamo affermare al meno, perchè non veggiamo fine alcuno sensibilmente nè razionalmente — sappiamo certo che,

(1) La filosofia tradizionale, tra teologica e peripatetica, negava l'infinità dei mondi, e perciò l'infinità dello spazio o dell'universo, perchè è vero—dicevano,—« che Dio può farlo o pur che da Dio può dependere; ma, quantunque questo sia verissimo, per tanto non séguita che sieno: perchè, oltre la potenza attiva di Dio, se richiede la potenza passiva de le cose. Perchè dalla absoluta potenza divina non depende quel tanto che può esser fatto nella natura; atteso che non ogni potenza attiva si converte in passiva, ma quella sola, la quale ha paziente proporzionato, cioè soggetto tale, che possa ricevere tutto l'atto dell'efficiente. E in cotal modo non ha corrispondenza cosa alcuna causata alla prima causa. Per quanto, dunque, appartiene alla natura del mondo, non possono essere più che uno, benchè Dio ne possa fare più che uno. » *De l' inf. u. e m.* — I, p. 394. — Ma G. B. disse, che « mormora contro *tale* argomento, che suppone e non prova, che alla potenza infinita attiva non risponda infinita potenza passiva e non possa esser soggetta infinita materia e farsi campo, spacio infinito; e per consequenza non possa proporzionarsi l'atto e l'azione all'agente, e l'agente possa comunicar tutto l'atto, senza che esser possa tutto l'atto comunicato (che non può imaginarsi più aperta contradizione di questa). » — *ibid.* p. 210 — v. anche *De imm. et inn.* I, II, lib. VII, c. 15 e 18.

essendo effetto e principiato da una causa infinita e principio infinito, deve, secondo la capacità sua corporale e modo suo, essere infinitamente infinito. E son certo che.... a tutti, i quali son professori de l' intendere. non è possibile giamai di trovar raggione semiprobabile, per la quale sia margine di questo universo corporale, e per conseguenza ancora li astri, che nel suo spacio si contengono, siino di numero finito; e oltre, essere naturalmente determinato centro e mezzo di quello » (1).

E, finalmente, la concezione dell'infinità dell'universo G. Bruno la dedusse dall' interpretazione della finalità che domina la sostanza delle cose, la quale ci dimostra che, nel passare da natura naturante in natura naturata, esplica meglio la sua perfezione in un' infinità di corpi e di mondi innumerabili, anzichè in pochi e limitati.

I Peripatetici, continuatori della filosofia tradizionale, sostenevano che « questo mondo finito, con questi finiti astri, comprende la perfezione di tutte le cose » (2). Infatti, era stata opinione degli antichi che la perfezione stesse nella finità, e che perciò questo mondo perderebbe la sua bellezza e perfezione, se ce ne fossero altri e infiniti. (3)

G. Bruno combattè questa teoria con diverse ragioni.

---

(1) *C. d. l. c.* — I. p. 73-4.

(2) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 287-8 — v. anche *De imm. et inn.* — I, I, p. 302 *e seg.*

(3) Di questa opinione era stato Aristotile, per il quale il finito e ciò che è perfetto, e l' infinito ciò che è imperfetto — v. *De imm. et. inn.* — I, I, c. XII, p. 302 *e seg.*, dove G. Bruno ne fece la critica.

Anzitutto, fece rilevare che la concezione che noi ci formiamo della perfezione è relativa, perchè per noi non ci è cosa, della quale, per quanto ci sembri perfetta, non ne possiamo pensare un' altra superiore per grado di perfezione.

Ora, d' un mondo, che abbia una data grandezza e sia chiuso entro dati confini, io posso sempre imaginarne un altro migliore. Ciò, di cui non si può imaginare cosa più perfetta, è un solo, Dio, cioè la Natura naturante, di cui il simulacro è la natura naturata, o, come diceva G. Bruno, l' infinito universo (1).

In secondo luogo, fece notare che l'idea della perfezione infinita è implicita nell' idea dell' infinità dell'universo e della pluralità dei mondi, e però, egli, senza spingere, sino al paradosso, la concezione ottimistica che si era fatta di questo mondo, diceva « che il mondo, che è in questo spacio finito, comprende la perfezione di tutte quelle cose finite, che sono in questo spacio; ma non già dell' infinite, che possono essere in altri spaci innumerabili » (2).

Perciò l' infinità dello spazio corporeo si richiede « per la dignità delle nature e specie corporee; perchè incomparabilmente meglio in innumerabili individui si

---

(1) *De imm. et inn.* — I, I, p. 305.

« Namque bonum, verum et perfectum dicitur unum,
Immixtum, simplex, abstractum, immobile, per se,
Xenophani immensum, spherale ens Parmenidique. »

ibid. — p. 307 : « Hoc est unum, ubique totum. Deus, naturaque universalis; cuius perfecta imago et simulacrum nullum esse potest, nisi infinitum; finitum ergo quodlibet est imperfectum, mundus quicumque sensibilis imperfectus est... »

(2) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 287-8.

presenta l'eccellenza infinita, che in quelli che sono numerabili e finiti..... Però, per la raggione di innumerabili gradi di perfezione, che denno esplicare la eccellenza divina incorporea, per modo corporeo, denno esser innumerabili individui, che son questi grandi animali (de' quali uno è questa terra....); *sicchè* per la continenza di questi innumerabili si richiede uno spacio infinito. (1) »

In terzo luogo, dimostrò che, se l'effetto deve corrispondere alla causa, e questa è infinita e include la infinita perfezione, anche quello deve essere infinito e deve includere lo stesso attributo della perfezione infinita. Sicchè, anche quando questo mondo sia perfetto, non toglie che ce ne possano essere altri, infiniti, e con lo stesso grado di perfezione o con uno maggiore (2).

In quarto luogo, sostenne che, essendo l'attività della Natura naturante infinita, nel passare da ciò che è « implicato » a ciò che è « esplicato », non si esaurisce mai, e perciò l'universo, che è il suo effetto, non può essere che infinito.

Per non ammettere ciò, si dovrebbe poter dimostrare che la causa infinita si sia voluta limitare da per sè, o che abbia trovato ostacoli in questa sua esplicazione. Ma l'una e l'altra ipotesi sono assurde e non servono ad altro che a rimpicciolire l'idea della potenza di Dio,

---

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 287 e *De imm. et inn.* — I, I, p. 239 *e seg.*

(2) *De imm. et inn.* — I, I, p. 239. — « Etiamsi mundus iste sit perfectus non tollit esse innumerabilibus qui sint eadem ratione perfecti vel magis, ubi spacium, pater efficiens bonus et potens, materia obsequens, effectus laudabilissimus. »

cioè la capacità creatrice della natura, che non può essere che infinita. Or bene « che cosa fa, — obbiettava G. Bruno — che non sia convenientissimo il buono, ente, corporeo, infinito? O che repugna che l'infinito, implicato nel simplicissimo e individuo primo principio, non venga esplicato, più tosto in questo suo simulacro infinito e interminato, capacissimo d' innumerabili mondi; che venga esplicato in sì anguste margini, di sorte che par vituperio il non pensare che questo corpo, che a noi par vasto e grandissimo, al riguardo della divina presenza, non sia che un punto, anzi un nulla? » (1).

Queste limitazioni sono concepibili, quando si tratti della potenza umana; ma diventano inconcepibili, quan-

---

(1) *De l'inf. u. e m.* — p. 286-7.

Anche Leopardi espresse un pensiero identico nella *Ginestra*:

« E poi che gli occhi a quelle luci appunto,
che a lor sembrano un punto,
e sono immense in guisa
che un punto a petto a lor son terra e mare
veramente: a cui
l' uomo non pur, ma questo
globo ove l' uomo è nulla
sconosciuto è del tutto; e quando miro
quegli ancor più senz' alcun fin remoti
nodi quasi di stelle,
ch' a noi paion qual nebbia, a cui non l' uomo
e non la terra sol, ma tutte in uno
..... le nostre stelle
o sono ignote, o così paion come
essi alla terra, un punto
di luce nebulosa; al pensiero mio
che sembri allora, o prole
dell' uomo? »

do si tratti della potenza di Dio, cioè della Natura naturante, perchè riescono contradditorie agli attributi che ne costituiscono l' essenza. (1)

Il che vuol dire che, senza la concezione della possibilità d' un infinito, non è concepibile l' esistenza d'una potenza infinita. (2)

Queste sono le dimostrazioni, che G. Bruno addusse per sostenere la dottrina dell' infinità dell' universo e con le quali cercò di allargare il campo, in cui fino allora « la raggione era stata impriggionata, » insegnando « che non è ch' un cielo, un' eterea raggione immensa, » (3) rispetto all'incommensurabilità della quale la nostra terra è men che

« la picciola aiuola che ci fa feroci. »

E basti questo per comprendere fin da ora « quale divario *passi* tra la natura come apparve a G. Bruno e quella pallida e sbiadita immagine che si erano fatta i teologi nel medioevo e i Peripatetici nel Rinascimento. (4)

Perchè, o la natura è nulla, se le si nega l' infinità della potenza creatrice, come sostenevano gli aristotelici, o è la divina potenza, che anima la materia e impone un ordine indefettibile a tutte le cose, come invece,

---

(1) *De imm. et inn.* — I, I, p. 242. — « Divina essentia est infinita. Modum essendi modus possendi sequitur. Modum possendi consequitur modus operandi. — Consequenter in eodem idem est esse, posse, agere, velle. »

(2) *De imm. et inn.* — I, I, p. 243. — « Potentia infinita non est, nisi sit possibile infinitum. »

(3) *C. d. l. c.* -- I, p. 24.

(4) F. Fiorentino — *B. Telesio* v. II, p. 46, *ed. cit.*

sostenevano i filosofi nuovi e specialmente G. Bruno. (1) Ma non così la pensavano i filosofastri, i pedanti e sopratutto i gesuiti del secolo XVI e XVII, i quali, prima di avvelenare l'esistenza di Galileo e di condannare il sistema copernicano, che in sulle prime passò inosservato, perseguitarono G. Bruno, cui non perdonarono mai di avere ammesso « l'universo infinito, nel quale sono mondi innumerabili » (2).

A molti, oggi che la dottrina dell'infinità dell'universo è diventata per i più (3) « sapienza volgare », può parere un fuor d'opera che io insista tanto su questa concezione, considerandola fra le più ardite innovazioni di G. Bruno. Ma se si pensi che l'idea dell'infinita Natura pareva strana e ardita non solo alle menti imbevute di dottrine aristoteliche, ma anche agli spiriti colti, come Keplero e Galileo, che non sapevano decidersi ad ammetterla; — e il primo.... era ben disposto a negarla addirittura, mentre il secondo, più cauto, dichiarava di non sapersi decidere per l'una o per l'altra alternativa—(4) io credo che ognuno comprenderà facilmente la rivoluzione morale apportata da G. Bruno nel campo delle idee filosofiche e scientifiche, e sopratutto in quello della religione, come si vedrà nel corso di questo lavoro.

---

(1) *De imm. et inn.* — I, II, p. 193.

« Vel nihil est natura, vel est divina potestas
Materiam exagitans, impressusque omnibus ordo
Perpetuus. »

(2) D. Berti — *Vita di G. Bruno Nolano* — p. 400 *ed. cit.*

(3) Dico per *i più,* perchè anche oggi vi sono di quelli che la contradicono. Chi ne voglia sapere qualche cosa, legga — G. Snyder — *La nuova scienza,* — p. 65, Bocca, Torino 1907.

(4) F. Tocco — *Le op. lat. di G. B.* — p. 380 *ed. cit.*

*
* *

2. Una seconda innovazione fu introdotta per combattere l'opinione di coloro, i quali credevano che nella natura vi fosse il vuoto.

I dualisti, partendo dal principio che l'universo fosse finito, sostenevano che di là dalla convessità del cielo delle stelle fisse, estremo limite del mondo corporeo, vi fosse il vacuo.

Secondo questa teoria, perciò, il mondo corporeo, che aveva per centro la terra e per circonferenza l'ultimo cielo, dove si credeva fossero incastrate le stelle dette fisse, era contornato dal nulla; perchè il vacuo e il nulla furono creduti sinonimi dalla filosofia tradizionale. (1)

G. Bruno, invece, partendo dal principio che « il cielo è uno, una l'eterea reggione, » sostenne che la natura è costituita dovunque allo stesso modo e perciò escluse che in una parte di essa vi potesse essere il vuoto. (2)

È vero che per noi, quando il senso tattile e muscolare non incontra alcuna resistenza, (3) ovvero quando

---

(1) Aristotile, sebbene dualista, non ammise l'esistenza del vuoto, nè dentro, nè fuori dell'universo, avendo ritenuto tutto pieno — *Phys.* — IV, 6-7 — per la ragione che nel vacuo, secondo lui, si sarebbe arrestato ogni moto!

(2) Egli perciò fu d'accordo con Aristotile nel non ammettere l'esistenza del vuoto. — *C. Acrot.* — I, I, p. 135, art. XXXV; ma non mai nell'accettare che il vuoto fosse causa di ostacolo al moto — *ibid.* art. XXXV, p. 138.

(3) *De l' inf. u. e m.* — p. 303.

la vista non percepisce altro modo di essere della materia, pare che ci sia il vuoto; ma è anche vero che non dobbiamo dimenticare che i nostri sensi hanno una portata assai ristretta, e che, perciò, di là dall'esistenza delle cose sensibili, vi è ancora l'esistenza delle cose extra-sensibili; cose, che sono naturali anch'esse, ma così infinitesimali o sottili che non sono percettibili, nè pure con l'aiuto degli strumenti.

Noi possiamo credere che lo spazio privo di corpi sensibili sia vuoto; ma non per questo possiamo affermare che realmente, in sè stesso considerato, sia così; perchè, levàti, ove mai si potessero, i quattro corpi, creduti elementari dai fisici antichi, — terra, acqua, aria e fuoco — resterebbe sempre l'aere o l'etere, che riempie tutto l'universo. (1)

Stando a questa concezione fisico-chimica della costituzione dello spazio, secondo G. Bruno, il vuoto non esiste in modo assoluto: 1. fra gli spazi inter-atomici; 2. fra gli spazi interplanetari e infrastellari.

Che non esista fra i primi, risulta dalla concezione che egli si era fatta della materia, o meglio della *sub-*

---

(1) Nella terminologia fisico-chimica di G. B. l'*aere* spesso è sinonimo di *aria*, che perciò è di genere maschile, ma spesso è sinonimo di *etere*, qualche cosa, come vedremo, di diverso dall'aria. Perciò non fu d'accordo con Aristotile nel sostenere che, se vacuo c'è, « è il nulla, in cui è nulla, e non può esser nulla— » *Physic.* — IV, 6-9 —; perchè egli « prese il vacuo per quello, in cui può esser corpo, e che può contener qualche cosa, *e in cui sono gli atomi e gli corpi;* » — *De l'inf. u. e m.* — I, p. 303 : — cioè prese il vacuo in senso relativo.

C. Acrot. -- I, I, art. XXVII : p. 123 : — « Non est enim vacuum sine aere vel alio corpore »; *ibid.* — p. 134, art. XXXIV : « quia aer est ubi nullum aliud corpus sensibile apparet. »

stantia rerum, la quale, come si vide, secondo lui, è costituita di « minimi » — atomi, monadi, unità, individui — e che egli si rappresentò come sfere infinitesimali.

È vero che una sfera non può toccare un'altra sfera che in un punto solo — sicchè tra due corpi contermini, sferici, bisogna ammettere un intervallo, per minimo che sia; ma quest' intervallo è vuoto in un certo senso. cioè rispetto ai corpi sensibili non contigui, mentre, poi. in realtà, è pieno di quell'elemento o sostanza impercettibile, che è l' aere o l' etere. (1)

Che il vuoto, poi, non esista nè pure fra gli spazi interplanetari e infrastellari, risulta dalla concezione, che G. Bruno si era fatta dell' infinità dell' universo e della costituzione degli spazi celesti, perchè, se « il il cielo è uno, se una è l' eterea regione », bisogna ammettere che qualunque punto del cosmos sia costituito delle stesse sostanze, che formano il nostro pianeta e lo spazio entro cui gira. Ora, se il vuoto non esiste in quello che gli antichi chiamavano cielo sublunare, perchè i così detti corpi elementari — terra,

---

(1) In questo senso si deve intendere ciò che G. Bruno dice nel *C. Acrotismus*, se si vuole metter d' accordo con quello che dice in questa stessa opera — v. *art.* XXXIII — e nelle altre, là, dove combatte la teoria del vacuo, sostenuta dagli antichi. — *C. Acrot.* — I, I, *art.* XXXVI : « Vacuum certe etiam oportet esse, quod disterminet; .... Ibi igitur ponimus vacuum sine corpore, ubi corpora corporibus contiguantur.... Vacuum vere spacium, in quo corpora continentur, est unum infinitum, cuius partes alicubi sine corpore esse intelligantur... » *ibid.*—*art.* XXXVII—« Vacuum tum separatum quid a corporibus, tum ipsis imbibitum, tum unum continuum non dicere formidamus, id enim necesse est. »

acqua, aria, fuoco — non lasciano vacuo di sorta, per la ragione che ogni intervallo, per minimo che sia, è pieno di aere o di etere, lo stesso si deve dire del così detto cielo planetare e stellare, il quale ha la stessa costituzione chimica della nostra terra, ed è anch'esso pieno dello stesso aere o etere negli intervalli che intercedono, per quanto immensi, tra pianeta e pianeta. fra stella e stella.

Per G. Bruno, infatti, quello che si chiama aere oltrepassa i confini dell'atmosfera terrestre, assegnatigli da Aristotile, e s'estende quanto l'universo; e questa è la ragione che l'indusse a credere che l'infinito spazio fosse equivalente all'infinito aere. (1)

Qui egli non si trovò d'accordo nè con gli atomisti — Democrito — e i seguaci di costui — Epicurei, Stoici e Lucrezio — nè con i Peripatetici. Coi primi, perchè si sa che gli atomisti, per ispiegare il fluire degli atomi — che formano il pieno, — cioè le cose, le quali non sono che aggregati di elementi minimi o di *primordia rerum* — avevano dovuto ammettere che nell'universo vi fosse il vuoto, dentro cui gli atomi si potessero muovere. (2)

Ma se, come sosteneva G. Bruno « tutto è in tut-

---

(1) *C. Acrot.* — I. I, *art.* XXXII; p. 130-1 — « Vacuum spacium utpote in quo actu nihil sit, nos non ponimus, sed spacium certe in quo modo unum, modo aliud corpus necessario contineatur, quodque primo ab aëre repleri notum est. Est enim nobis ens infinitum, et nihil est, in quo aliquid non sit. Hinc nobis definitur vacuum, spacium vel terminus, in quo sunt corpora; minime vero, in quo nihil est. »

(2) Lucretius — *De rer. nat.* — *lib.* I, v. 329 *e seg.*

to » (1), e l' aere o etere penetra non solo tutti gli altri quattro elementi sopracennati, colmando gli spazi inter-atomici, ma anche, e, a maggior ragione, tutti i loro composti, bisogna convenire che il vuoto non può esistere. Gli atomisti perciò erano in errore, quando ne sostenevano l' esistenza, perchè o cadevano in contraddizione, non potendo ammettere il vacuo, dopo avere ammessa l' infinità dell' universo, (2) o non comprendevano che gli atomi non si muovono nel vuoto assoluto, ma nello spazio pieno di aere o etere.

Per queste ragioni non si trovò d' accordo nè pure coi Peripatetici, perchè costoro, seguendo la dottrina del maestro, (3) sostenevano che, di là dalla sfera dell' etere, o meglio del cielo planetare e stellare, che imaginavano finita, vi fosse l'infinito incorporeo, vuoto, entro cui girasse il cielo delle stelle fisse. Anzi, egli combattè quest' ipotesi con diverse ragioni:

1. Oltre l' esistenza dei corpi sensibili, bisogna ammettere l' esistenza di altri corpi, che, pur non essendo percepiti, non possono essere messi in dubbio. Un prin-

---

(1) *De l. c. p. e. u.* — I, p. 242; *De imm. et. inn.* — I, II, p. 146 *e seg.*

(2) Per G. B., infatti, chi ammette il vuoto non può ammettere l' infinità dell' universo *corporeo*, « perchè non possiamo fuggire il vacuo, se vogliamo ponere l' universo finito ». — *De l'inf. u. e m.* — I, p. 284. Perciò egli non accettò l' opinione degli Stoici, che « fanno differenza tra il mondo e l' universo, perchè il mondo è tutto quello che è pieno e costa di corpo solido; l' universo è non solamente il mondo, ma, oltre il vacuo, inane e spacio extra di quello; e però dicono il mondo essere finito, ma l' universo infinito. » — *De l' inf. u. e m.* — I, p. 302.

(3) *Physic.* — lib. IV.

cipio questo, indiscutibile, che deriva dalla teoria del « minimum sensibile » e del « minimun reale », e che fu esaminata a suo luogo (1).

2. Se si ammette l'esistenza del vuoto, contornante il mondo, bisogna anche ammettere, come fu detto poco sopra, che l'universo corporeo o pieno sia finito, perchè le due concezioni sono correlative. (2)

Ora, egli aveva dimostrato che l'universo è infinito e sempre pieno di sostanza cosmica, e popolato di corpi celesti, come quelli che si vedono dal nostro pianeta; e però non poteva accettare che in esso vi potesse essere una regione, e per di più illimitata, vuota di elementi primi e di corpi celesti.

Perciò, per G. Bruno la teoria del vuoto è tanto poco intelligibile, quanto è quella della finità della natura. (3)

Aveva ragione dunque di affermare: « Mi pare cosa ridicola il dire che extra il cielo sia nulla..., cioè oltre la superficie convessa del primo cielo, o cielo stellato, sia nulla ». (4) Un principio, questo indiscutibile, che scaturisce non solo dalla critica distruttiva della teoria aristotelica della finità del mondo, ma anche dalla teoria della pluralità dei mondi e dell'infinità del cielo

---

(1) v. il cap. XIV di questo lavoro, p. 256 e sg.; e Lucrezio, *De rer. nat.* lib. 1°, v. 266 *e seg.*

(2) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 284.

(3) « Che cosa è oltre quella superficie convessa *del così detto* ottavo cielo? Se si risponde che è nulla, questo dirò io esser vacuo, essere inane; e tal vacuo e tale inane, che non ha modo, nè termine alcuno olteriore; terminato però citeriormente. E questo è più difficile imaginare, che il pensar l'universo essere infinito e immenso. » — *De l' inf. u. e m.* — I, p. 284; — v. anche *C. Acrot.* — I, I, p. 134.

(4) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 283.

stellare, che G. Bruno ricavò dalla concezione dell'infinità della natura.

3. Se paragoniamo la costituzione fisico-chimica del cielo sensibile con quella del cielo extra-sensibile, l'analogia ci dice che non c'è ragione per affermare che, oltre questo mondo, occupante lo spazio sensibile, non ve ne possano essere altri e innumerabili, posti nello spazio extra-sensibile. (1)

È vero che per regola generale il ragionamento analogico ci porta a trarre conseguenze, che hanno valore non di certezza, ma di probabilità; ma esso, secondo G. Bruno, non ostante ciò, è più favorevole a farci sostenere l'opinione che l'universo sia tutto pieno, anzichè quella contraria, cioè che in esso esista il vuoto; perchè è cosa certa che « più sicuramente possiamo giudicare in similitudine di quel che vediamo e conoscemo, che in modo contrario di quel che veggiamo e

---

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 284. — Infatti, confrontando questo mondo sensibile con quello, che è extra il così detto ottavo cielo, imaginato da Aristotile, e accettato dai Peripatetici, dobbiamo ammettere che « come in questo spacio, eguale alla grandezza del mondo, il quale dai Platonici è detto *materia*, è questo mondo, cossì un altro può essere in quel spacio e innumerabili spacii oltre questo, equali a questo ». — V. anche *ibid.* p. 407-8. — Nel *De imm. et. inn.* questo pensiero è sviluppato di frequente: v. I, II p. 78: « Spacium sane nullum est corpus sed corporis receptaculum, per se non differens ab eo spacio quod est extra tellurem, nisi quod accidit ipsi esse repletum vapore, nubibus, et materia ventorum et similium. »

ibid. — I, I, p. 254.

« Undique quodque vides circum confinia terrae,
Trasparens, itidem circa confinia Lunae,
Solis, et astrorum reliquorum corpora crede. »

conoscemo; onde, perchè per il nostro vedere ed esperimentare l'universo non si finisce, nè termina a vacuo e inane, e di quello non è nuova alcuna, raggionevolmente doviamo conchiuder cossì, perchè, quando tutte l'altre raggioni fussero equali, noi veggiamo che l'esperimento è contrario al vacuo e non al pieno » (1).

4. E, finalmente, se nello spazio vi fosse il vacuo, la velocità dei corpi in movimento e la caduta dei gravi sarebbe di gran lunga più rapida di quanto realmente non sia.

Aristotile, ignaro, com'era di conoscenze positive di cinematica, avendo creduto che nel moto ogni movimento si debba arrestare, aveva imaginato che le stelle del così detto cielo ultraplanetare fossero fisse nel firmamento, perchè contornate dal vacuo infinito, intendendo con questo sostenere che il mezzo corporeo, cioè la materia, anzichè essere d'ostacolo al moto, lo favorisce o l'accelera.

G. Bruno, invece, non solo dimostrò l'erroneità dell'opinione di Aristotile, (2) ma intuì una scoperta, che oggi è patrimonio della meccanica, cioè che se si potesse levare ogni mezzo, che produca attrito col corpo in moto, fosse anche tenue come l'aria, le forze impulsive agirebbero più speditamente e il moto sarebbe più celere. (3)

---

(1) *De l'inf. u. e m.* — I, p. 284.

(2) *C. Acrot.* — I, I, p. 138. — « In iis itidem, quae pelluntur voluntarie, et non cum ratione, dicit Aristotiles virtutem acquiri a medio aëre, vel alio, cum potius ab eo impediantur... Ex hoc igitur quod vacuum nullum habet differentiam, non necesse est corpora in vacuo quiescere, ut videtur Aristoteli, sed per vacuum, vel a motu sibi naturaliter vel alia ratione indito non impediri. »

(3) Giustamente il Tocco chiama questa « un'anticipazione di Galileo. — *Le op. lat. di G. B.*, etc., *ed. cit.* p. 118 — il quale, come si sa, combattè la dottrina aristotelica nell'opera. *De motu gravium.* -- v. I, p. 260 *e seg.* dell' *ed. nazionale.*

Finora le critiche di G. Bruno erano state più che altro distruttive, essendo tutte rivolte a dimostrare quanto fosse irrazionale l'ipotesi di coloro che sostenevano l'esistenza del vuoto. Ma, da quello spirito ricostruttivo che era, dopo avere distrutto le teorie della cosmografia tradizionale, egli escogitò una dottrina, per la quale si può dire un pensatore moderno.

In effetti, come si è potuto far capire da quanto finora è stato esposto, egli volle dimostrare che il vuoto nel significato di vacuità assoluta, non esiste nella natura: nè dentro l'universo, nelle cose costituenti il mondo, cioè tra atomi e atomi, fra monadi e monadi, che, come si disse, sono, secondo lui, gli elementi costitutivi di tutte le cose; nè fuori dell'universo, cioè, fuori dell'ipotetica zona dell'etere, perchè quello che ci sembra vuoto è tale per noi, per i nostri sensi; mentre, nella natura tutto è pieno, « perchè questo spirito, quest'aria, quest'etere, non solamente è circa questi corpi — quelli che cadono sotto i sensi, — ma penetra dentro tutti e viene insito in ogni cosa » (1).

Questa fu la ragione, per cui egli adoperò il termine « vacuo » in un senso ben diverso da quello usato da Aristotile (2) e poi accettato dai Peripatetici « Noi — scriveva — non diciamo vacuo alcuno, come quello che sia semplicemente nulla; ma, secondo quella raggione, con la quale ciò che non è corpo, che resista sensibilmente, tutto suole esser chiamato, se ha dimensione,

---

(1) *De l'inf. u. e m.* — I, p. 303.

(2) Il libro IV dei *Physicorum* è dedicato alla teoria del vuoto — **περὶ κενοῦ,** — e di cui G. B. fece la critica nel ***De inf. u. e m.*** — I, p. 302 *e seg.*

vacuo; atteso che comunemente non apprendiamo l'esser corpo, se non con la proprietà di resistenza; onde diciamo che, sicome non è carne quello che non è vulnerabile, cossì non è corpo quello che non resiste. (1)

Il che vuol dire che il vuoto, di cui egli parlava, è qualche cosa di pieno, cioè, di corporeo; ma la consistenza di esso e così sottile ed elastica che dai nostri sensi, tattile e muscolare, non è avvertita; e però abbiamo l'illusione che, dove manchi la sensazione di resistenza, ci sia il vuoto.

Secondo G. Bruno, insomma, il vuoto esiste per noi, pei nostri sensi, ma non in sè e per sè; tanto vero che noi « prendiamo il vacuo per quello, in cui può esser corpo, e che può contener qualche cosa, e in cui sono gli atomi e gli corpi » (2); intendendo dire con questo che il termine « vuoto » ha un significato relativo e non mai assoluto, perchè quello che è « vacuo » per noi è pieno in realtà, ma di una sostanza, che per la sua sottigliezza non cade nel dominio delle nostre percezioni.

Qui G. Bruno mostrò di avere una concezione geniale della realtà, non avendola limitata a quel tanto che può essere materia delle nostre sensazioni, convinto che di là dal mondo sensibile, vi è un mondo, che, per quanto extra-sensibile, non è meno reale del primo.

Fu così che egli, oltre all'esistenza dei quattro elementi — terra, acqua, aria e fuoco — creduti semplici, ne ammise un altro, molto più semplice e più sottile, il quale penetra tutti gli altri e riempie gli spazi lasciati vuoti

---

(1) *De l'inf. u. e m.* — I, p. 302-3.
(2) *De l'inf. u. e m.* — I, p. 303.

dagli elementi sopracennati. Di questo elemento non ebbe una conoscenza chiara; e però ora lo chiamò aria, ora aere, ora etere, ora spirito, (1) usando questi termini molto spesso con un significato promiscuo, e altre volte, invece, con un significato speciale.

Il primo è il meno proprio, come egli stesso ebbe a notare (2); perciò il secondo è più logico, perchè proprio a ciascuno di essi. E G. Bruno si curò di farne rilevare le differenze. (3)

Ma lasciando queste differenze, più comunemente l'etere, secondo lui, è una sostanza inconsistente, intangibile, che è insita in tutti i corpi e che li avvolge tutti, tanto da potersi dire lo spazio assoluto (4). Esso—egli diceva—« quanto a sè e propria natura, non conosce determinata qualità, ma tutte porgiute dai vicini corpi riceve »; infatti, « in quanto si trova dentro la composizione (in quanto, dico, si fa parte del composto) ..... o « viene escogitato entro le viscere de la terra,.... or circostante a noi...., è comunemente nomato aria; »... « in quanto poi.... è puro e non si fa parte di compo-

---

(1) *De l' inf. u. e m.* — 303.

(2) *De imm. et. inn.* — I, II, p. 78 — « Aër et aether pro eodem significato capiuntur interdum, idque improprius fit. »

(3) La distinzione tra l' aere e l' etere si trova nel *De imm. et inn.* — I, II, lib. IV, c. 14 p. 76 *e seg.* — « Distinctio aëris et aetheris. In aethere non est ignis, sed maxima soli potentia, quae non habet actum sine presente humido corpore » *ibid.* — I, II, p. 78. — « Proprie ergo loquendo et distinctius aërem dicimus substantiam spiritualem, seu corporis subtilis humidam; unde et aër dicitur hoc spacium cum tali substantia. »

(4) *De imm. et inn.* — I, II, p. 78. — « Aether vero idem est quod coelum, inane, spacium absolutum, qui insitus est corporibus et qui omnia corpora circumplectitur infinitus. »

sto, ma luogo e continente, per cui quello si muove e discorre, si noma propriamente etere; ».... « in quanto è parte di noi, o pur concorrente nella nostra composizione, ritrovato nel pulmone, nelle arterie ed altre cavitadi e pori, si chiama *spirto*; ».... « circa il freddo corpo si fa concreto in vapore, e circa il caldissimo astro viene attenuato, come in fiamme » (1).

Come si vede, G. Bruno qui ebbe un'altra intuizione geniale, e per cui si può dire un pensatore nuovo, perchè, « oltre gli.... quattro elementi, che vegnono in composizion *dei corpi*,..... è l'etere che contiene e penetra ogni cosa » (2).

Questa intuizione ci fa presentire le ipotesi dei fisici moderni, che suppongono l'esistenza dell'etere cosmico: un quarto stato della materia, oltre i tre conosciuti, il quale riempie gli spazi inter-atomici, interplanetari e infrastellari, e che serve a spiegare la luce, l'attrazione, la gravitazione....

Egli, infatti, considerò l'etere, come il ricettacolo di tutte le cose cosmiche, quasi analogo allo « spacium, absolutum », che è, come si sa, « la regione immensa, nella quale si muove... vive e vegeta il tutto » (3).

---

(1) *De l' inf. u. e m.* — I. p. 407-8 *passim.*

(2) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 407.

(3) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 407; v. il *De imm et. inn.* — I. II, lib. IV, c. 15, p. 80, dove dimostrò che « per aethera moventur astra et alia id genus animalia. »

Anche Galileo espresse in parte una concezione analoga. « Noi non ammettiamo quella sin qui ricevuta multiplicità d' orbi solidi; ma stimiamo diffondersi per gli immensi campi dell' universo una sottilissima sostanza eterea, per la quale i corpi solidi mondani vadano con lor propri movimenti vagando ». *Saggiatore* § 37 v. V, *dell' ed. naz.*

E in questa maniera tolse ogni valore all' opinione di quelli che sostenevano l' esistenza del vacuo, avendo provato « che noi abbiamo un cielo, nel quale hanno gli lor spacii, regioni e distanze competenti gli mondi; e che si diffonde per tutto, penetra il tutto, ed è continente, contiguo e continuo al tutto, e che non lascia vacuo alcuno: eccetto se quello come insito e luogo, in cui tutto si muove, e spacio, in cui tutto discorre, ti piacesse chiamar vacuo, come molti chiamamo » (1).

*
* *

3. Una terza innovazione fu introdotta per combattere la teoria tradizionale della costituzione fisico-chimica del mondo.

Aristotile, come fu accennato più sopra, aveva diviso il mondo in sublunare e in ultralunare; e il primo l'aveva imaginato costituito di quattro elementi — terra acqua, aria e fuoco — e il secondo, di un quinto elemento (2), che lasciò indeterminato.

Questa distribuzione gli fu suggerita dalla credenza che questi elementi, ognuno dei quali — si diceva — avesse proprietà fisico-chimiche speciali, occupassero nel mondo

---

(1) *De l'inf. u. e m.* — I, p. 408.

(2) *De coelo* — I, 9, 278 b, 11-20, 27, 30, etc. Questo elemento fu detto da lui **πρῶτον τῶν στοιχείων, οὐσία θεοτέρα καὶ πρῶτον, πρῶτον σῶμα.** Ma che cosa avesse voluto significare con questo « primo fra gli elementi », con questa « sostanza più pura », non si sa; tanto che divenne oggetto di discussione fra i suoi seguaci e fra i critici. Cicerone perciò ebbe a dire: « quinta illa non nominata magis, quam non intellecta. » — *Tuscul.* — I, 17, 41.

luoghi differenti, secondo la loro gravità o leggerezza, quasi fossero disposti a strati: in basso la terra, il più pesante degli elementi; più sopra l' acqua, perchè più leggiera della terra; più sopra l'aria, perchè più leggiera dell'acqua; più sopra il fuoco, creduto un corpo più leggiero del l'aria; e, finalmente, più in alto di tutti, il quinto elemento, costitutivo dei cieli, perchè creduto imponderabile.

In conseguenza di ciò, Aristotile credette che il mondo sublunare, formato dai quattro elementi e dalle loro proprietà — caldo e freddo, secco e umido, — fosse soggetto a mutamenti e ad alterazioni; e che, invece, il mondo ultraterreno, composto dal quinto elemento, per natura superiore agli altri quattro, fosse, come questo, inalterabile e incorruttibile e perciò non soggetto ad alcun mutamento.

Gli Scolastici accettarono questa teoria aristotelica, non solo per ragioni teoretiche, ma anche per ragioni etiche e teologiche (1). E le loro dottrine durarono, quasi senza varianti, fino al declinare del Rinascimento, in cui ancora i Peripatetici, seguendo le orme del maestro, insegnavano la costituzione fisico-chimica del mondo, disponendo i corpi in bell' ordine, « facendo, come rilevava, schermendoli, G. Bruno, una « bella scala della natura, per cui si ascende dal corpo più denso e crasso, qual' è la terra, al men crasso, qual' è l' acqua, al suttile, qual' è il vapore, al più suttile, qual'è l'aria

---

(1) Alberto Magno, Tomaso d' Aquino, Duns Scoto, infatti, sostennero il dualismo tra la costituzione fisico-chimica del cielo e quella della terra, affermando che la sostanza celeste fosse superiore a quelle esistenti nel nostro pianeta—v. Wulf — *Hist. de la phil. méd.* — p. 353 *ed. cit.*

puro, al suttilissimo qual'è il fuoco, al divino qual'è il corpo celeste; dall'oscuro al men oscuro, al chiaro, al più chiaro, al chiarissimo;..... dal tenebroso al lucidissimo, dall'alterabile e corrottibile, al libero d'ogni alterazione e corrozione; dal gravissimo, al grave, da questo al lieve, dal lieve al lievissimo, indi a quel che non è grave nè lieve.... » (1)

G. Bruno, al contrario, partendo dal presupposto che « tutto è in tutto, sebbene non omnimodamente e totalmente in ciascuno, » (2) non solo combattè la dottrina dei dualisti, dimostrando quanto fosse arbitraria la divisione degli elementi costitutivi dell'universo, ma ne formolò una propria, per sostenere l'unità della sostanza cosmica. (3)

Una prima divergenza fra i dualisti e lui sorse nell'interpretare la natura dei quattro elementi costitutivi della terra: quelli sostenendo che fossero corpi semplici; egli, con più ragione, che fossero corpi composti e derivati dalla combinazione di quei « minimi », che sono i veri e unici elementi originari della sostanza delle cose.

Come, poi, questi « primordia rerum » formassero la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco, G. Bruno non si curò di farcelo sapere, o meglio non potè farcelo sapere, perchè ancora la chimica non esisteva, o esisteva allo stato di alchimia.

Ma, sebbene non avesse riconosciuto che i quattro

---

(1) *De l'inf. u. e m.* — I, p. 346.

(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 242.

(3) Nel *De imm. et inn.* — I, II, lib. IV, c. 1°, esaminò le ragioni pro e contro la dottrina aristotelica; nel lib. V, c. 1° p. 111 e. IX, p. 146 trattò « De compositione omnium ex elementis, atque quidam modo omnia sint in omnibus. »

elementi fossero originari — e in ciò si allontanò dalla dottrina tradizionale, che risale ad Empedocle — pur non di meno sostenne che essi fossero necessari alla costituzione delle cose, di cui entrano a far parte. E in questo si allontanò da Telesio, che aveva ridotto gli agenti naturali a due: al caldo e al freddo; perchè, secondo lui, l' acqua è elemento essenziale alla compagine delle cose (1), e, senza di essa, non ci può essere nè fuoco, (2) nè aria; (3) e l' aria o etere penetra tutte le cose, e, come vedemmo, riempie tutti gli spazi vuoti.

Ora, avendo considerato questi quattro elementi come parti integranti di tutte le cose, anzitutto non accettò « l' ordine e la disposizione » di essi, imaginata dalla filosofia tradizionale: « cioè che la terra *fosse* circondata e contenuta da l' acqua, l' acqua da l' aria,

---

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 348-9. — « Ove possete voi imaginare la terra aver spessitudine, densità e consistenza, senza l' acqua, che accopie e unisca le parti?... Le parti dell' arida terra vegnono inglobate in sferico, quando sono per beneficio de l' acqua agglutinate insieme; perchè tutta la unione e spessitudine di parti, che si trova nell' aria, proviene de l' acqua »; v. anche *ibid.* — p. 355 *e seg.*

(2) Ne sono una prova i vulcani v. *De imm. et inn.* — I, II, p. 22. — « Apud nos nusquam incosistere sine aqua videtur ignis et validiores flammas humiditate simplicis aquae alimus, alitur Vulcanus et Aethna vicinitate maris, ignes etiam veluti mortui, aqua (ut in calce viva constat) excitantur. »

(3) *ibid.* — I, II, p. 165. — « Tanti quippe corporis spissitudo nihil est praecipue praeter humorem, et... tanta in toto corpore est aqua cum alio elemento, quod terram dicimus, quanta etiam sine terra esset, et hoc certum; sub non magno autem dubio est, quod fortasse minus aquae sine terra esset in plerisque partibus, neque aër universus sine aqua est, quin imo aqua est vere rarefacta, et humor quidem subtilis, ille spiritus quo vivimus. »

l'aria dal foco, il foco dal cielo » (1); sostenendo, invece, che, « secondo la varietà e natura, l'uno elemento non è senza l'altro, e non è membro de la terra, dico di questo grande animale, ove non sieno tutti quattro o almeno tre di essi » (2). Il che è facile a provarsi, perchè l'elemento « terra si può trovare al di sopra della così detta sfera dell'acqua (3); che l'acqua si può trovare non solo al di sotto della superficie della terra, (4) di cui si può dire il fondamento. » (5) ma anche al di sopra della così detta sfera del fuoco, negli astri; (6) che essa, quando è trasformata in vapore, tende all'alto, come il fuoco, e, quando si

---

(1) *De l'inf. u. e m.* — I, p. 347.

(2) *De l'inf. u. e m.* — I, p. 355.

(3) *De l'inf. u. e m.* — I, p. 348. « Chi non vede, che da per tutto della terra escono isole e monti sopra l'acqua, e non solo sopra l'acqua, ma oltre e sopra l'aria vaporoso e tempestoso ? » v. anche *De imm. et inn.* — I, II, lib. VI, c. XI p. 195 *e seg.* »

(4) *De l'inf. u. e m.* — I, p. 348. — « Chi non sa che nelle profonde caverne, concavitadi de la terra son le congregazioni principali de l'acqua ? »

(5) Nel *De imm. et inn.* — I, II, lib. VI, cap. 12, p. 197. — « Ostenditur, cum omnibus omnia esse elementa..., quomodo terrarum fundamentum *est* aqua. » Perciò, chi sarà che per questo — cioè, « essendono l'acqua entro le viscere de la terra, e non essendone parte alcuna di quella... che non comprenda più parti de l'acqua... — non voglia affirmare più tosto, che l'acqua è base de la terra, che la terra de l'acqua? » v. *De inf. u. e m.* — I, p. 349.

(6) Come vedremo più avanti, G. Bruno sostenne che i corpi celesti « astri o mondi, come li vogliamo dire » sieno costituiti degli stessi elementi fisico-chimici della terra, e perciò anche di acqua; anzi, quando questa vi predomina, si hanno i pianeti, v. *De l'inf. u. e m.* — I, p. 347.

trasforma in ghiaccio, tende al basso, come la terra; (1) che l'aria è dovunque, perchè penetra ogni cosa; (2) e che il fuoco, finalmente, si trova non solo in alto, ma anche nelle viscere della terra, come ne sono una prova i vulcani, le sorgenti calde etc. (3)

Con questo egli volle « conchiudere.... che il famoso e volgare ordine degli elementi e corpi mondani è un sogno e una vanissima fantasia, perchè nè per natura si verifica, nè per raggion si prova e argomenta, nè per convenienza deve, nè per potenza puote esser di tale maniera » (4).

In secondo luogo, G. Bruno non accettò la divisione del mondo in sublunare e in ultralunare: l'uno, che si diceva formato dai quattro elementi sopracitati, l'altro composto da una quinta essenza, perchè la ritenne fantastica, (5) come la divisione degli elementi costitu-

---

(1) *De l'inf. u. e m.* — I, p. 346. — « Qualmente veggiamo de l'acqui, che, in forma di vapore assottigliate dal caldo, montano in alto; e, in propria forma inspessate dal freddo, ritornano al basso. »

(2) *De l'inf. u. e m.* — I, p. 348 — « Come Aristotile o altro potrà provare l' aria essere più circa la terra, che entro la terra, se di questa non è più parte alcuna, nella quale quello—l'aria—non abbia luogo e penetrazione? »; v. anche *De imm. et inn.* — I, II, lib. VI, c. 13, p. 199.

(3) *De imm. et inn.*—I, II, lib. VI, c. 14, p. 200.—« Egli distinse due specie di sorgente di calore: una interna alle cose quasi anima di esse, l'altra esterna, il sole » — v. *ibid.* — c. 15, p. 201 *e seg.*

(4) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 355-6.

(5) *Art. adv. math.* — I, III, p. 73. — « Divisio sphaerae in partem aetheream et elementarem phantastica est, quia aetherem rationabiliter ab aëre non distinguimus »... Perciò « nullum astrum sine terra consistere potest; ab ea namque soliditatem habent omnia. Ignis autem sine humido non consistit elemento. »

tivi, dimostrando che l'universo ha dovunque la stessa costituzione fisico-chimica. (1)

Infatti, con un'intuizione geniale, egli sostenne che la sostanza cosmica è una e identica in tutto l'universo, dicendo « uno essere il continente e comprensor di tutti i corpi e macchine grandi, che veggiamo come disseminate e sparse in questo amplissimo campo; ove ciascuno di cotai corpi, astri, mondi, esterni lumi, è composto di ciò che si chiama terra, acqua, aria fuoco. » (2)

Che ci possa essere — diceva G. Bruno — una quinta essenza, come voleva Aristotile; che ci possano essere, cioè, altri elementi fisico-chimici, oltre quelli noti, è probabile, visto e considerato che noi non conosciamo la *substantia rerum*; ma che ci debba essere una quinta essenza, celeste, avente proprietà diverse dalle sostanze che costituiscono la terra —impenetrabile, imponderabile, incorruttibile etc. — questo—continuava a dire G. Bruno—è puramente arbitrario e senza riscontro nei fatti. (3)

---

(1) *De imm. et inn.* — I, II, lib. V, c. 1. p. 111. — Dove, parlando « de compositione omnium ex elementis », sostenne « quodammodo omnia sint in omnibus. »

(2) *De inf. u. e m.* — I, p. 347; v. anche *De imm. et inn.* — I, II, lib. IV, c. 18 p. 100 *e seg.*

(3) È curioso il modo come i Peripatetici si sforzavano di sostenere l'autorità del maestro. Simone Porzio, per citarne uno, affermò che Aristotile aveva negato alla sostanza celeste la gravità, la leggerezza e la corruttibilità, perchè delle cose, che non cadono sotto i sensi, non possiamo avere altra conoscenza che negandone le qualità!

« Rerum quae sensuum indicium effugiunt, et ratione cognoscuntur, naturam, haud aliter melius, ac exquisitius comprehendimus, quam eorum, quae sub sensum cadunt, abnegatione. Hac sane via Aristotiles, coeli substantiam, nec gravem esse, nec levem, neque oriri, neque interiri. » — *Op. cit.* c. III.

Anche a ragionare con l'aiuto della pura e semplice analogia — e G. Bruno, che non era uno scienziato, e non aveva strumenti, nè possedeva conoscenze chimiche, non poteva servirsi che di questo mezzo di dimostrazione — anche a ragionare, dico, con l'aiuto della pura e semplice analogia, si è portati più tosto ad ammettere, anzichè a negare, che la costituzione fisico-chimica dell'universo sia dovunque la stessa, nel nostro pianeta e nell'infinità dei sistemi stellari. (1) Perchè, se « qualunque punto dello spazio è cielo, ed eterea regione », come quella occupata dal nostro pianeta, non c'è ragione per negare che gli elementi fisico-chimici costitutivi non siano dovunque gli stessi e che abbiano le stesse proprietà.

E aveva ragione; e con la sua intuizione, che, oramai, dopo le scoperte dell' astrofisica, è una verità dimostrata, egli portò un po' più innanzi la sua opera distruttiva della fisica tradizionale, facendo vedere quanto fosse insussistente la così detta quinta essenza, perchè, se è vero che tutto è in tutto e che gli stessi elementi, che costituiscono la terra, si trovano anche negli spazi celesti, come vi può essere un luogo speciale per la chimerica quinta essenza, imaginata da Aristotile e dai Peripatetici come impenetrabile, indivisibile e inalterabile? (2)

---

(1) *De imm. et inn.* — I, I, p. 378. — « Proinde quia a similibus iisdemque accidentibus via est ad argumentandum de simili eademque substantia, videmus eadem omnimo sub analogia tellurem esse atque lunam ad solem et ad aethereum spacium. »

(2) *Orat. Val.* — I, I, p. 19. — « Unde quis locus esse potest Chymerae illius impenetrabilis, indivisibilis et inalterabilis quintae essentiae? » Lo stesso sostenne Galileo — v. *Le op. di G. B.* v. 1. p. 70 s., 91 s.

In terzo luogo, non accettò l'opinione che i corpi celesti fossero costituiti da una sostanza semplice, a differenza della terra, che si credeva fosse il prodotto delle combinazioni dei quattro elementi sopramenzionati; perchè, dopo avere dimostrato l'unità del mondo così detto sublunare e ultralunare e l'unità della sostanza cosmica, era logico che G. Bruno sostenesse che non solo i satelliti e i pianeti, i quali per lui erano mondi, come la terra, ma che anche il sole e le altre stelle fisse avessero la stessa costituzione fisico-chimica della terra. (1)

Se i corpi celesti ci sembrano semplici, è perchè, attesa l'immensità della loro distanza, non possiamo scorgere gli elementi, onde sono costituiti (2). Secondo lui, perciò gli astri sono costituiti, come la terra, di sostanze eterogenee, altrimenti non potrebbero essere luminosi, nè mandare calore. (3)

---

(1) Galilei, più tardi, potè provare meglio questa osservazione con l'aiuto del cannocchiale, facendo vedere che, mentre il cielo è trasparente, gli astri, (i pianeti) sono montuosi come la terra v. *Dialogo sopra i due massimi sistemi* p. 68, 87, 96, v. VII, dell'*ed. naz.* Ma la prova più sicura ci fu data nel secolo XIX, in cui si potè fare l'analisi spettrale degli astri.

(2) *De l'inf. u. e m.* — I, p. 337. — « Non vogliate credere che quelli — gli astri — sieno corpi de parti similari; perchè non sarebbono mondi, ma masse vacue, vane e sterili. Però è conveniente e naturale che abbiano la diversità de le parti, come questa e altre terre hanno la diversità di propri membri »; v. anche *De imm. et inn.* I, II, p. 36.

(3) *De imm. et inn.* I, II. p. 36. — « Lux enim et calor et similia accidentia, atque iis contraria, non nisi in corpore composito esse possunt. »

De imm. et inn. — I, I, p. 378: « Interea quia aqua non consistit sine terra, et ignis non potest nisi in humido vigere substantia, vel accendi, ex iisdem intelligimus omnia astra composita principiis...; v. anche *De mon. n. et f.* — I, II, p. 394.

Nei satelliti e nei pianeti predomina l'acqua, e perciò nella superficie di essi « appaiono diverse parti, altre più, altre meno luminose », come n' è un esempio la luna. (1)

Nel sole, invece, predomina il fuoco, e perciò esso manda luce propria e calore; ma anch'esso consta di parti dissimilari, e però la sua superficie non è tutta luminosa, perchè, qua è là, è sparsa di macchie. (2) Lo stesso si può dire delle altre stelle fisse, perchè tutti i corpi celesti sono formati dalla stessa sostanza (3).

E qui G. Bruno si trovava d' accordo col Cusano, « il quale vuole che anco il sole abbia parti dissimilari, come la luna e la terra;.... e che, se attentamente fisssaremo l' occhio al corpo di quello, vedremo in mezzo di quel splendore, più circonferenziale che altrimente, aver notabilissima opacità. (1).

---

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 345; v. anche *De imm. et inn.* — I, I, p. 378... « consentanem sane est, ut non nisi urgente aliqua ratione ad aliud principium quam igneum, aqueumque referamus quod a nobis longius remota luceant: sicque ex astris alia aquea' vel aquas dicimus, alia vero ignea seu ignes, ut et eorum, haec propria, illa vero aliena luce sunt prospicua. »

(2) *De imm. et inn.* — I, II, p. 36. — « Sicut ergo telluris superficies mari terraque distincta est, ita non ex toto lucida est facies solis, nec esse potest, immo neque videri potest illa lux praeterquam in opacitate quadam radicata. »

(3) *De imm. et inn.* — I, II, p. 22. — « Illud in mentem revocari volo, ut non solum eiusdem speciei planetas cum planetis intelligamus, sed et eiusdem, propter communem materiam atque omnino substantiam, generis soles atque tellures; ubi quippe lux illa est, ibi ignis est, ubi vero ignis, ibidem aqua. »

(4) *C. d. l. c.* — I, p. 71. — Nel *De docta ignor.* lib. II, c. 12, in *Op. om. Basileae*, 1565, I, 39 — il Cusano disse: « Con-

(*segue*)

In conseguenza di ciò, G. Bruno combattè la dottrina aristotelica, secondo la quale si diceva che i cieli, costituiti dalla pretesa quinta essenza semplice, fossero inalterabili come questa, e che la terra, al contrario, formata di terra, acqua, aria e fuoco, fosse soggetta ad alterazioni continue, come questi elementi.

In vero, se « il cielo è uno, una l'eterea regione » (1), costituiti dalla stessa sostanza, implicitamente si deve ammettere che tutte le cose dell' universo si mutino e si alterino, come si mutano e si alterano le cose del nostro pianeta.

Ed egli sostenne questa dottrina cosmografica, perchè comprese che l' unità della sostanza cosmica implica anche l' unità delle leggi dell' universo. Ora, se nella terra le cose sono soggette alla nascita e alla morte, a mutarsi e a divenire sempre altre, lo stesso deve avverarsi dovunque, perchè

« una forza operosa le affatica
di moto in moto; e l' uomo e le sue tombe
e l' estreme sembianze e le reliquie
della terra e del ciel traveste il tempo ».

Ebbene, secondo lui, che in ciò ricollegava le sue

(*cont.*)
siderato enim, corpore solis, tunc habet quandam quasi terram centraliorem et quandam luciditatem quasi ignilem circumferentialem, et in medio quasi aqueam nubem et aërem clariorem. »

Dopo del Cusano, Leonardo da Vinci sostenne anche lui l' esistenza delle macchie solari — v, *L. da Vinci, conf. fior.* p. 196, *ed. cit.* E, dopo di G. Bruno, fu Galileo, che levò ogni valore all' opinione che i corpi celesti, compreso il sole, avessero una costituzione fisico-chimica semplice, mostrando col *Nuncius sydereus* che tutti erano mondi, come la terra.

(1) *C. d. l. c.* — I, p. 24.

speculazioni a quelle dei naturalisti greci, anteriori a Socrate,

> « non sta, si svolge e gira,
> Quanto nel ciel, o sotto il ciel si mira » (1)

Ammesso questo, escluse che negli spazi ultralunari vi fosse l'immutabilità e l'inalterabilità, non solo dei cieli, ma anche degli astri che si trovano in essi.

Se i cieli, così detti ultralunari, non sono costituiti dalla chimerica quinta essenza, inalterabile, essi devono subire gli stessi mutamenti e le stesse alterazioni, che avvengono nel cielo così detto sublunare, perchè « il cielo è uno e una è l'eterea regione ». E però qui criticò le opinioni d'Aristotile, che, come si disse, aveva creduto il cielo semplice, immutabile e inalterabile. (2)

E non solo i cieli sono soggetti alla legge dell'eterno divenire, ma anche i corpi luminosi che si trovano in essi: cioè, i satelliti, i pianeti e i soli, perchè, avendo la stessa composizione della nostra terra, non possono sottrarsi a quella legge suprema, per cui nella natura *omnia migrant.*

Se i mutamenti e le alterazioni del così detto cielo ultralunare non sono visibili, è perchè avvengono in regioni immensamente lontane e in corpi celesti, che, per la distanza grandissima, ci sembrano piccoli, fermi e immutabili, come punti luminosi. (3)

Quello che non è soggetto ad alterazione è un solo,

---

(1) *De l'inf. u. e m.* — I, p. 101.

(2) Anche Galileo criticò le opinioni di Aristotile. v. *Le op. di G.* — v. VII. p. 68 *e seg. dell' ed. naz.*

(3) Lo stesso disse Galilei — *Dial. s. i d. m. s.* — p. 72-5 — su *le op. di G.* VII, *ed. naz.*

l' universo infinito, appunto perchè è immobile, mentre le cose che esso contiene,— minerali, vegetali, animali, corpi infinitesimali e astri immensi — si alterano e si trasformano senza posa, essendo soggetti alla legge del moto. (1)

Ma tutto ciò che è dentro l'universo è dissolubile. (2)

---

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 326. — « Stante dunque l' infinito è tutto immobile, inalterabile, incorrottibile, in quello possono essere, e vi son, moti ed alterazioni, innumerabili, e infiniti, perfetti e compiti. »

De comp. imag. — II, III, p. 291. — « Universum enim, quod est totum naturae corpus neque moveri potest, neque alterari, sed motus et alteratio... est in universo, idem est eorum quae ipsius et quae in ipso *sunt.* » — v. anche *Animadr. in L. Lull.* — II, II, p. 364-5.

(2) Veramente, G. B., da prima, seguendo Aristotile, sostenne la dissolubilità delle cose che si trovano nella terra e l' indissolubilità degli astri; — v. *C. d. l. c.* — I, p. 113 Nel *De l' inf. u. e m.* — I, p. 367 — , comincia ad avere dei dubbi; « perchè veramente gli corpi mondani sono dissolubili; ma può essere che da virtù intrinseca o estrinseca sieno eternamente persistenti medesimi, per aver tale e tanto influsso, quale e quanto hanno efflusso di atomi. »

Finchè nel *De imm. et inn.* — I, I, p. 272 *e seg.* —, seguendo i filosofi naturalisti presocratici, e specialmente gli atomisti, sostenne la dissolubilità degli aggregati, e perciò non solo quella dei corpi, inorganici od organici, ma anche quella degli astri, ammettendo soltanto l' indissolubilità dell' universo.

De comp. imag. — II, III, p. 292. « Eadem omnino terminorum series (alia significatione sumptum) mundum ut tellurem lunamque, quae nobis ab universo distinguuntur, totidem mediis ostendet corruptibilem. »

E qui era d' accordo anche con Leonardo, il quale aveva detto che « il mondo, sendo perpetua stabilità, è eterno »; ogni altro organismo, invece, « al continuo muore e al continuo nasce. » *Op cit.* — p. 218.

Che i cieli, così detti ultralunari, creduti inalterabili, fossero soggetti a mutamenti continui, egli l'arguiva, in primo luogo, dall'analogia la quale ci dice che quello che avviene nella terra e nell'aria che la circonda debba anche avvenire, in condizioni simili, negli altri astri e negli altri spazi celesti. « Però se *tutto ciò* medesimamente è negli altri astri non si richiede che *ciò* sia medesimamente sensibile a noi; perchè queste elevazioni di vapori ed esalazioni, successi di venti, pioggie, nevi, tonitrui, sterilitadi, fertilitadi, inondazioni, nascere, morire, se sono negli altri astri, non possono similmente essere sensibili a noi. » (1)

In secondo luogo, l'argomentava dal fatto che il numero delle stelle, di quelle visibili s'intende, non è sempre lo stesso, variando, si può dire, da un giorno all'altro.

Egli perciò ricordava le osservazioni di molti astronomi, che in epoche diverse avevano notato le apparizioni di alcuni astri, non mai noti per lo innanzi, e le disparizioni di altri astri, già noti da tempo. (2)

---

(1) *De l'inf. u. e m.* — I, p. 344,

Galilei, invece, si astenne da un'affermazione simile: « Che nella luna... o in altro pianeta, si generino o erbe, o piante o animali simili a i nostri, o vi si faciano pioggie, venti, tuoni, come intorno alla terra, io non lo so, e non lo credo. » *Dial. s. i. d. m. s.* — v. *Le Op. di G.* v. VII, *ed. naz.*

(2) Egli nè ricordò parecchi esempi nel *De imm. et inn.*—I, II, p. 69 - 76, citando le osservazioni di Eliseo, medico tedesco, di C. Gemma e di Thico-Brahe, il quale l'11 nov. 1872 osservò l'apparizione di una nuova stella nella costellazione di Cassiopea e che fu visibile fino al mese di marzo 1574 e per cui scrisse: *i Progymnasmata o de nova stella*, anni 1572; v. *De La Lande Astronomiae*—t. I. p. 313.

Galilei addusse la stessa ragione nel *Dial. s. i. d. m. s.* — p. 76-9 in v. VII, dell'*ed. naz.*

Ora, questo fatto, che oggi appartiene al patrimonio dell' astronomia, (1) prova, e a ragione, secondo G. Bruno, che il cielo è soggetto a mutamenti, come noi forse non ci possiamo nè pure imaginare, perchè anche là ferve lo stesso moto, che agita questo piccolo nostro mondo.

In terzo luogo, l' arguiva dall' apparizione delle comete. (2)

Aristotile aveva creduto che queste meteore fossero esalazioni della terra e che avvenissero nel cielo sublunare, perchè aveva ritenuto che il cielo ultralunare fosse inalterabile. (3) Un' opinione, questa, come si può facilmente rilevare, del tutto errata, ma che tuttavia fu seguìta, tranne poche eccezioni, sino al secolo XVII, non solo dai filosofi aristotelici, ma anche da quelli antiperipatetici. (4)

---

(1) Oggi, infatti, si parla di stelle variabili, che a lungo andare si devono classificare ascrivendole a categorie diverse da quelle in cui prima erano ascritte. — L' *astronomie stellaire, in Revue des deux mondes* — p. 636, 1875; A. Guillemin. — *Le ciel*, p. 764 e seg. Paris 1877; Flammarion, — *Les etoiles et les curiosites de ciel* — p. 697, Paris 1882—e di stelle che si frangono e che si estinguono.—A. Secchi—*Les étoiles*, X, 1., p. 143. Paris, 1879.

(2) La stessa prova fu portata anche da Galilei. — v. V. p. 76... dell' *ed. naz.*

(3) Meteor. III, 552, II; 553, 115.

(4) Chi voglia conoscere le diverse opinioni escogitate sino al secolo XVI sulla natura delle comete, legga ne *Le op. di G.* — v. V, p. 48 *e seg.*, il discorso di Mario Guiducci.

Telesio, p. es., credette che le comete fossero vapori della terra, illuminati dal sole, di cui riflettono la luce. — v. *De cometis et lacteo circulo* — c. II.

Campanella prima accettò questa interpretazione, sbagliata, si

(*segue*)

Uno dei pochi pensatori, che, durante il Rinascimento, ci abbiano lasciato le più felici intuizioni sulla natura delle comete e sugli spazi celesti, dove esse si muovono, fu, senza dubbio, G. Bruno, secondo il quale le comete sono costituite dalla stessa sostanza delle altre stelle e della terra. (1) Il che oggi è provato dall'astrofisica.

E con questa affermazione, che oggi è una verità dimostrata dallo spettroscopio, G. Bruno consolidò maggiormente la dottrina dell' unità della sostanza cosmica.

(*cont.*)

ma naturalistica; poi, da quello spirito mistico che fu, credette che fossero splendori... quae soleut fieri ministerio angelorum ad significandum et agendum ! » — *Metaphys.*—pars. III, lib. XI, c. X.

Nessuna mareviglia, del resto, quando si pensi che lo stesso Galilei, nella polemica che ebbe col gesuita Orazio Grassi (Lothario Arsi) autore della *Libra Astronomica* e *Philosophia*, Perusiae, 1619 — che diede luogo al *Saggiatore,* non mostrò di avere una concezione, molto più accettabile di quella tradizionale, *sulla natura* delle comete. Tanto, se ne sa così poco anche oggi!

Ma scoprì che queste meteore avvengono in ispazi celesti, molto più lontani del così detto cielo della luna — v. *Le op. di G.*, v. V, pag. 76... *ed. naz.*

(1) *Or. Val.* — I, I, p. 19. — L'astronomia antitolemaica sosteneva essere « cometas... eiusdem cum ceteris stellis substantiae. »

(2) *De imm. et inn.* — I, II, p. 45 : « Astra praeter planetas, inter quos cometas numeramus, certis etiam temporibus, insolitus cometa potest esse Tellus et Luna et reliqui planetae..., omnia sunt soles seu ignes. » — v. *ibid.* p. 51-3, c. 67-8.

« ..... Sunt pleraque deinde
Corpora, finitimi hoc gaudentia lumine solis,
Quae minus haud possis, quam nostrum, dicere mundos. »

E sopratutto v. *ibid.* lib. VI, c. XIX p. 223-5. « Subiectum cometae est planeta, Solem circumscurans non minus, atque aliter, quam Tellus, substantia quaedam composita est. »

(*segue*)

Le comete, anzi, per lui, sono veri pianeti e forse la terra e gli altri pianeti una volta furono comete (2), cioè corpi celesti allo stato di fluidità.

In quanto alla dimostrazione delle orbite percorse nello spazio da queste meteore, egli dichiarò che esse non sono capricciose o casuali, come crede il volgo, essendo regolate da leggi, le quali, sebbene ancora siano ignote, si ha ragione di credere che siano immutabili. (1)

E anche qui G. Bruno anticipò le scoperte moderne. (2)

In quanto alla regione, donde provengono, egli dimostrò che le comete si muovono in ispazi, che sono molto più lontani dal così detto cielo della luna. (3)

(*cont.*)

Quest' opinione forse l' attinse dall' astrologia dei Caldei — v. *Seneca. Quaest nat.* — VIII, c. III e dalla filosofia dei Pitagorici — Plutarco — *De plac. philos.* — III, c. 2.

(1) *De imm. et inn.*—I, II, p. 55; « licet eorum ordo nos lateat. » *ibid.* — p. 67.

« Proin sunt quae obliquant cursus in partibus iisse,
Ac raro ignotisque apparent legibus, hae sunt
..... cometae. »

Tasso, da buon poeta, ma da ignorante di astronomia, seguì l' opinione volgare: — *Gerusalemme liberata* — VIII, *str.* 52.

« Qual con le chiome sanguinose orrende
Splender cometa suol per l' aria adusta,
Che i regni muta e i feri morti adduce,
E ai purpurei tiranni infausta luce.... »

(2) È notorio che fu Halley — 1656 — 1743 — il primo astronomo che determinasse l' orbita della cometa, — 1682 — che ora porta il suo nome, e che, come si sa, ritorna ogni 75 anni. Il che prova che anche le comete sono meteore naturali, — e non segni ammonitori dell' ira di Dio! — *De imm. et inn.* — I, II, p. 51—perchè ubbidiscono a leggi proprie, come intuì G. Bruno.

(3) *De imm. et inn.* — I, I, p. 220.

« At supra Lunam peregrina haec corpora constant
Et modo telluris versus properantia partes,
Nunc illi magis atque magis fierique remota. »

Perciò è un errore grossolano credere che le comete siano esalazioni della terra o speciali vapori, e che si avverino nello spazio interposto fra l'aria e la luna, cioè nella così detta sfera del fuoco. (1)

Nel sostenere questa sua dottrina, che, oramai, da parecchi secoli, è entrata nel dominio della scienza, egli si valse più che altro delle osservazioni fatte sulle orbite delle comete, apparse in diversi tempi, dalle quali si può ricavare che queste meteore si avverano nel così detto cielo ultralunare, (2) e si possono dire vere banditrici della nuova filosofia della natura, perchè ci fanno pensare che l'universo è sconfinato e che in qualunque regione di esso ferve lo stesso moto ed esiste la stessa sostanza, che si trovano nel nostro mondo sensibile.

In questo modo G. Bruno fu il primo a vedere nelle comete non segni premonitori di paure irragionevoli e foriere della vendetta di Dio, ma apparizioni celesti

---

(1) *De l'inf. u. e m.* — I, p. 374. — « Le comete... non vengono dalla sfera del foco..., perchè verrebbono da ogni parte accese....; ma sempre vedemo l'accensione essere da una parte; conchiuderemo le dette comete essere una specie de astro....; ed esser tale astro, che, col proprio moto avvicinandosi e allontanandosi verso o da questo astro, per raggione di accesso o recesso, prima par che cresca come si accendesse, e poi manca, come s'estinguesse. »

(2) G. Bruno, infatti, tesoreggiò le osservazioni di Niceforo sulla cometa apparsa nel 393 dell'era volgare; di Eliseo medico tedesco, e di Cornelio Gemma, sulla cometa apparsa nel 1577; v. *De imm. et inn.* — I, II, p. 69-72, *passim*; — di Tycho, Brahe — 1546 — 1691 — sulla cometa apparsa del 1577 — v. *ibid.* — I, II, p. 255 e seg. *passim* — e di Fracastoro sulla cometa apparsa nel 1581 — v. *ibid.* — I, II, p. 51 *e seg.*

d'una divinità più pura, — meliora divinitatis et optima signa — (1) le quali ci rivelano che la natura è sempre e dovunque la stessa.

Ebbene, bastarono queste osservazioni fatte sulla natura e sui movimenti delle stelle e delle comete, per provare ancora meglio che tanto gli spazi celesti, quanto gli astri, che in essi girano, hanno la stessa costituzione fisico-chimica della terra, e che, perciò, qualunque regione dell'universo infinito è soggetta alle stesse alterazioni, che avvengono nel nostro pianeta, per la ragione che l'identità della sostanza cosmica implica sempre e in qual si voglia luogo l'identità delle leggi naturali. (2)

Come si vede, G. Bruno ha la gloria di avere preparato, anche sotto questo riguardo, le scoperte dell'astronomia moderna, insegnando non solo a non dare alcuna importanza alle opinioni strane ed erronee dei Peripatetici, che non vedevano altro di meglio di là dai libri di Aristotile, come se fossero la quinta essenza

---

(1) *De imm. et inn.* — I, II, p. 51.

(2) *De trip.* m. *et* m. — I, III, p. 199. — « Naturalia omnia (licet quaedam horum magis, quaedam vero minus, tardius quaedam, quaedam vero velocius, haec quidem expressius, illa insensibilius) continue alterantur, trepidant, moventur, exagitantur. »

Art. adv. math. — I, III, p. 73. — « Aetherea regio et astra non minus variabilia sunt, quam quae circa nos tellus et aër, siquidem omnimo eiusdem sunt substantiae. At quales nugas et somnia de quinta illa essentia ingenerabili, incorruptibili, invariabili, et caetera. »

Aristotile, invece, aveva creduto che il cielo delle stelle fisse, essendo semplice, fosse immutabile e inalterabile — *Meter.* — I, 3.

della verità, (1) ma anche a leggere nel gran libro della natura e a creare una nuova filosofia con animo scevro di pregiudizi e con l'aiuto dei sensi e della ragione. (2)

Grazie alla quale concezione, egli potè, a buon diritto, vantarsi, da una parte, di avere scoperto, con l'aiuto dei sensi e con l'animo più lucido, un cielo nuovo, infinito quanto lo spazio, popolato di astri innumerabili sempre in moto, e costituiti dalle stesse sostanze che compongono la terra; (3) e, dall'altra, di avere cantato il *de profundis* al cielo finito dei Peripatetici, costituito dalla chimerica quinta essenza (4).

Ed egli aveva coscienza delle sue intuizioni, che rivoluzionavano lo spirito umano, e però, nei momenti, in cui era dominato dall'*eroico furore*, esaltava le sue

---

(1) *De imm. et inn.*— I, II, p. 51 : « sed cum prophetis huiusmodi — cioè delle comete come annunziatrici di sventure — nos non loquimur, neque iisdem respondere curabimus, ubi non sine sensu atque ratione loquendum. »

(2) *De trip. m. et. m.* — I, III, p. 199-200. « Sublimia porro peripateticorum ingeniorum numina, sicut de nihilo, id est de quinta essentia, sphaeras, orbes coelumque cum suis motoribus universum creavere, facillime etiam illud philosophiae genus concreare potuerunt, quod ex causis immobilibus atque invariabilibus, circa coelum causatos intelligeret illos... At nos (qui non solo in audito verbo esplendi animi famem consuevimus pabulare, sed et ultro sensuum meliorum atque firmiorum rationum panem exposcismus) habemus ubi Dei infiniti potentis omni parentisque naturae virtutem... contemplemur... »

(3) *De imm. et inn.* — I, II, p. 200... « nos... habemus ubi... clariore animo et sensu duce coelum novum... unum immensum spacium aethereum aspiciatur. »

(4) *ibid.* — I, II, p. 314. — « Perit ergo peripateticum illud coelum primum, rerum omnium, quae natura constant, principium et finis : quinta illa substantia. »

speculazioni e cantava l'epicedio ai sogni e alle ubbie dei Peripatetici agonizzanti (1).

*
* *

4. Una quarta innovazione fu introdotta per sostenere l'unità dei cieli.

Aristotile prima e Tolomeo dopo avevano diviso il cielo, per essi finito, in due parti: nel cielo planetare, più basso, e perciò più vicino alla terra, che ne è circondata, e in quello delle stelle fisse, più in alto, ma concentrico al primo.

Il cielo planetare, si disse così, dai sette pianeti allora conosciuti, compresi fra essi il sole, perchè si credeva che la terra fosse ferma, e la luna, che non si considerava come satellite; e, in corrispondenza al loro numero, fu diviso in sette sfere concentriche, in ognuna delle quali si credeva si muovesse un pianeta, attorno alla terra, diverso dagli altri, per distanza, mole e velocità. (2)

Il secondo, che era detto anche ottavo cielo, perchè nella gerarchia dei cieli, occupava tale posto, era denominato a quel modo, perchè si credette che gli astri, — esclusi i pianeti — della cui natura, grandezza, distanza e orbita gli antichi non ebbero alcuna conoscenza

---

(1) *De imm. et inn.* — I, I, p. 219.

« Ergo perit coelum quod tantis fixa tenaclis
Sidera contineat. »

ibid. — I, II, p. 46.

« Technis ergo perit levibu' illa essentia quinta. »

(2) Le sfere celesti, o cieli planetari, erano quelle della Luna di Mercurio, di Venere, del Sole, di Marte, di Giove e di Saturno. Urano e Nettuno non furono scoperti che in epoca assai recente.

esatta, fossero inchiodati in esso, come borchie lucenti, e che perciò si muovessero con esso

« d' un giro e d' un girare, » (1)

conservando sempre la stessa distanza non solo tra loro, ma anche con la terra.

Questa teoria astronomica, durante il medio evo, fu, con qualche variante, accettata dai Padri delle chiese cristiane e dagli Scolastici, e durò, quasi incontrastata, sino al secolo XVI, (2) in cui fu combattuta dagli spiriti nuovi.

Chi la combattè di proposito e con più ardimento di tutti fu G. Bruno, perchè, dopo avere dimostrato che l' universo è infinito, costituito dovunque della stessa sostanza cosmica e popolato di astri innumerabili, non poteva accettare per vera la gerarchia dei cieli, come non aveva accettata quella degli elementi, l' una e l' altra essendo arbitrarie.

Del resto, per far vedere quanto questa teoria fosse erronea, a G. Bruno non doveva costare molta fatica,

---

(1) *Paradiso*, c. VIII. v. 36.

(2) Nel medio evo, per effetto dell' infiltrazione filosofica aristotelica, della teologia giudaico-cristiana e della Cabala, il mondo sensibile fu diviso in 10 sfere, ad ognuna delle quali s'imaginò che fosse preposto un ordine d' *intelligenze*, disposte in serie decrescente: 1ª sfera del primo mobile, confinante con l' empireo, la più alta; 2ª. . delle stelle fisse, o cielo stellato, o ottava sfera, o firmamento; 3ª... del cielo di Saturno; 4ª... di Giove; 5ª... di Marte; 6ª... del Sole; 7ª... di Venere; 8ª... di Mercurio; 9ª... della Luna; 10ª... del mondo sublunare, diviso in quattro zone sovrapposte l' una alle altre — fuoco, aria, acqua e terra. — Di questa divisione dei cieli G. Bruno se ne rise nella *Cabala d. c. p.* — II, p. 238.

dopo avere dimostrato che « una medesima è l' eterea reggione, uno il cielo, » (1) come aveva dimostrato che una è la sostanza cosmica e dovunque soggetta alle stesse leggi.

I mezzi adoperati furono diversi: alle volte satirici, per mettere in burla la vecchia astronomia, com'è nello « *Spaccio de la bestia trionfante* » (2) e nella « *Cabala del cavallo pegaseo* — (3); altre volte, invece, seri e ragionati, come esigeva la trattazione dell'argomento.

Per riuscire nel suo proposito, che era quello di provare l' unità dei cieli, levando così l'antitesi fra essi e la terra, non occorreva altro che dimostrare « che il così detto ottavo cielo non è l' intavolatura o inchiodatura di lampe » (4), com' era creduto dalla vecchia astronomia, « perchè esso non è per nulla differente dal cielo, dove girano i pianeti. »

E, al suo solito, prima d' ogn' altro, cercò di determinare il valore del termine cielo, per evitare ogni equivoco che potesse nascere dall'uso improprio di esso.

Secondo lui, il cielo è lo spazio, nel quale si aggirano i corpi celesti; e però, come lo spazio, è infinito.

Egli, perciò, ritenne erronea l'opinione di Aristotile,

---

(1) *C. d. l. c.* — I, p. 104.

(2) « Questo mondo, tolto secondo l' imaginazione de stolti filosofi matematici ed accettato da non più saggi fisici, tra i quali gli Peripatetici son più vani, non senza frutto presente prima diviso come in tante sfere e poi distinto in circa quarant' otto imagini, nelle quali intendono primamente partito un cielo ottavo, stellifero, detto dai volgari *firmamento*, viene ad essere principio e suggetto del nostro lavoro. » — *Op. cit.* — II, *epist. espl.* p. 12.

(3) *Op. cit.* — II, p. 238.

(4) *C. d. l. c.* -- I, p. 120.

il quale intese per cielo l' insieme dei corpi celesti, (1) perchè, sia che con questa espressione volesse riferirsi alle sole stelle del così detto ottavo cielo, sia che vi includesse anche i così detti cieli planetari, mostrò di non avere compreso che il cielo è infinito come lo spazio, e che in esso nuotano sistemi solari innumerabili. (2)

Che il cielo fosse infinito, egli lo ricavava dalla dottrina dell'infinità dell' universo, già esaminata più sopra, perchè, se è vero che la natura si può dire che è una sfera infinita, dove non c' è alto o basso, destra o sinistra, avanti o indietro, significa che il cielo è sempre uno, sempre lo stesso. (3)

Conseguenza: il così detto cielo sublunare non è per nulla differente dai così detti cieli ultralunari, planetari, e questi, alla loro volta, non sono per nulla differenti dal così detto cielo stellato, o delle stelle fisse, perchè queste divisioni sono logiche, ma non reali, il cielo essendo uno, sempre e dovunque, come ce lo pro-

---

(1) *De coelo* — I, 9, p. 278 b, 9, 19.

(2) *De imm. et inn.* — I, 2, p. 169.

« Unus interea mundus non est glomeramen
Hoc, vobis quod tot sphaeris conflatur est astris,
Tellurem circumcursans motuque diurno. »

(3) Nel cap. VIII, del lib. III del *De imm. et inn.* — I, p. 272, G. B. dimostrò di proposito questo argomento: « coelum unum esse spacium unum aethereum immensum. »

Lo stesso nel lib. VI, c. I, — I, II, p. 169 e seg., dove disse:

« .... unum spacium, coelum unum est, aetheris una
Haec regio, immenso quae extenditur intervallo,
Unus ubi innumeris de mundis est mihi Tellus... »

va la costituzione fisico-chimica degli astri conosciuti e le leggi che li governano. (1)

Basterebbero queste ragioni per farci comprendere perchè G. Bruno non potesse accettare che vi fosse un cielo planetare e un altro stellare: quello, in cui i pianeti si diceva che si avvicinassero o si allontanassero dalla terra, secondo la loro orbita; questo, in cui si credeva che le stelle vi fossero come incastrate e che si muovessero tutte in un tempo e con tutta la volta cristallina, attorno alla terra. (2)

Ma, oltre a queste ragioni, ve ne furono altre e non meno convincenti, che l' indussero a considerare come illusorie le teorie, che i vecchi astronomi, e perciò i filosofastri loro seguaci, avevano escogitate, per sostenere che vi fosse una differenza sostanziale tra il così detto cielo « degli erranti » o planetari, e quello « delle fisse » o stellato.

Fra le altre, v' influì moltissimo la convinzione che il così detto *firmamento* od ottava sfera, non fosse quella « inchiodatura e intavolatura di stelle », di cui

---

(1) Nel 3° dialogo *De l'inf. u. e. m.*—I, p. 268, *proem. epist.*— « si spiega quella vil fantasia della figura de le sfere e diversità di cieli; e s' afferma uno essere il cielo, che è uno spacio generale ch' abbraccia gli infiniti mondi. » Nel libro IV del *De imm. et inn.* — I, II, p. 3 e seg. si espone e si critica la teoria aristotelica, per dimostrare che le differenze interposte fra la terra e il cielo sono arbitarie.

(2) Il dialogo 5° de la *C. d. l. c.* — I, p. 8, *proem. epist.* — « mostra che quello che si dice *Ottava sfera, Cielo de le fisse*, non è sifattamente, che quei corpi che appaiono lucidi, siano equidistanti dal mezzo; ma che tali appaiono vicini che son distanti di longhezza e latitudine l' uno da l' altro, più che non possa essere l' uno e l' altro dal sole e da la terra. »

andavano cianciando ancora i Peripatetici, perchè il cielo, come lo spazio, non è finito; e che

« i punti d' oro e gli atomi d'argento »,

che picchiettano la così detta volta cristallina, non sono « lucciole » o « lanterne », o « specchi », conficcati in essa, in modo che non si possano muovere che insieme e contemporaneamente con essa, perchè, come vedremo, sono mondi come il nostro pianeta, ma spesso più grandi di questo, e « perchè non sono più nè altramente fisse le altre stelle al cielo, che questa stella, che è la terra è fissa nel medesimo firmamento, ch'è l' aria; e non è più degno d' esser chiamato ottava sfera, dove è la coda dell' Orsa, che dove è la terra, nella quale siamo noi; perchè in una medesima eterea reggione, come in un medesimo gran spacio e campo, son questi corpi distinti e con certi convenienti intervalli allontanati gli uni dagli altri » (1).

Qui G. Bruno, sebbene non vi fosse ancora alcun sentore di astro-fisica, precorse i tempi, perchè fece vedere che, se fino allora si era creduto che i corpi celesti, oltre i pianeti allora noti, fossero fissi nel cielo cristallino, ciò era seguìto per diversi errori, spiegabili facilmente.

Prima di ogni cosa, egli comprese che, data l' immensità della distanza, che separa le così dette stelle fisse dalla terra, non si possono scorgere i loro movimenti e perciò le variazioni delle loro distanze, essendo esse o pianeti o sòli, come quelli che fanno parte del nostro sistema solare.

---

(1) *C. d. l. c.* — I, p. 104.

Ed è vero: la distanza stragrande ci fa nascere l'illusione che le stelle, che tappezzano la volta del cielo, si muovano con esso, come se fossero specchi lucenti inchiodati in una ruota, che giri attorno al suo asse. (1)

Siccome i nostri sensi hanno un limite massimo, oltre il quale cessa la loro portata, così avviene che, per la soverchia distanza, noi non possiamo scorgere se le cose estreme dell' orizzonte visibile si avvicinino o si allontanino; e perciò non ostante, che realmente si spostino, noi crediamo che siano sempre ferme. (2)

Ma se noi correggiamo l'illusione dei sensi per mezzo della ragione, e consideriamo che lo spazio è infinito e pieno sempre degli stessi elementi che compongono la terra, e popolato di corpi celesti, di cui alcuni sono satelliti come la luna, altri pianeti come la terra e altri sòli come quello che è il centro del nostro sistema,

---

(1) *De l'inf. u. e. m.* — I, p. 332. — « Quello che ha fatto imaginar diversi cieli, son stati gli diversi moti astrali, con questo, che si vedeva un cielo colmo di stelle voltarsi circa la terra; senza che di que' lumi in modo alcuno si vedesse l' uno allontanarsi da l'altro, ma, serbando sempre la medesima distanza e relazione, insieme con certo ordine si versavano circa la terra, non altrimenti che una rota, in cui sono inchiodati specchi innumerabili, si rivolge circa al proprio asse. »

(2) *C. d. l. c.* — I, p. 104-5. — « Come guardando dal centro de l' orizzonte, voltando gli occhi da ogni parte, possiamo giudicar la maggior e minor distanza da, tra e in quelle cose, che son più vicine, ma da un certo termine in oltre tutte ne parranno equalmente lontane; cossì, alle stelle del firmamento guardando, apprendiamo la differenza de' moti e distanze di alcuni astri più vicini, ma gli più lontani e lontanissimi ne appaiono immobili, ed equalmente distanti e lontani, quanto a la longitudine. »

e che tutti questi corpi luminosi occupano diverse regioni dello spazio, e che ubbidiscono alla legge d'attrazione, i minori gravitando verso i maggiori, e che formano dei sistemi innumerabili; si vede subito quanto fosse puerile la divisione dei cieli secondo la vecchia astronomia. (1)

In secondo luogo, a far credere che ci fosse un ottavo cielo e che in esso vi fossero incastrate le stelle così dette fisse, v'influiva un'altra causa, cioè la credenza che la natura del movimento del cielo così detto cristallino fosse diversa da quella dei movimenti che avvengono nel cielo planetare e sopratutto in quello sublunare. (2)

---

(1) *De l'inf. u. e. m.* — I, p. 329. — « La dottrina aristotelica dell'ottavo cielo.... viene assai più condannata da quei, che meglio intendono qualmente gli corpi, che si dicono appartenere all'ottavo cielo, non meno hanno distinzione tra essi di maggior e minor distanza dalla superficie della terra, che gli altri sette. »

C. d. l. c. — I, p. 104. — « Considerate la caggione, per la quale sono stati giudicati sette cieli degli erranti, e uno solo — l'ottavo — di tutti gli altri. Il vario moto, che si vedeva in sette, e uno regolato in tutte le altre stelle, che serbano perpetua la medesima equidistanza e regola, fa parer a tutte quelle convenir un moto, una fissione e un orbe, e non esser più che otto sfere sensibili per gli luminari, che sono come inchiodati in quelle. Or, se noi movemo a tanto lume e tal regolato senso, che conosciamo questa apparenza del moto mondano procedere dal giro de la terra, se dalla similitudine della consistenza di questo corpo in mezzo l'aria giudichiamo la consistenza di tutti gli altri corpi, potremo prima credere, e poi demostrativamente conchiudere il contrario di quel sogno o quella fantasia ».

(2) Aristotile aveva creduto che il cielo, essendo semplice nella sua costituzione, non fosse soggetto all'azione dei contrari, e che, inoltre, avendo forma sferica, — *De coelo* — II, 4 — fosse

(*segue*)

G. Bruno non accettò questa opinione; primo, perchè, se moto circolare c' è, questo suppone i contrari, i quali determinano tutti i moti, rettilinei o circolari (1); secondo, perchè moti perfettamente circolari in natura non ne esistono, nè pure nelle orbite dei corpi celesti, come non esistono circoli perfetti. (2)

I movimenti circolari in modo assoluto si possono concepire, soltanto *sub specie aeternitatis,* nella meccanica pura, come le figure perfettamente circolari si possono concepire nella matematica, perchè nell' una e nell'altra, si fa astrazione delle contingenze della materia. (3) Pertanto, se ci sembra che il cielo e gli astri, che vi si vedono rilucere, si muovano, facendo giri circolari perfetti attorno alla terra, ciò è dovuto, come fu detto più sopra, ad un'illusione dei nostri sensi, i quali, non

---

(*cont.*)
sottoposto a un moto più perfetto, quale era per lui quello circolare. — *De coelo* — I, I —

I Peripatetici, seguendo il maestro, — *De coelo* II, 12 — dicevano che il più perfetto dei movimenti è quello circolare, e che esso è proprio dei cieli, specie di quello delle stelle fisse.

(1) Questa quistione l' esaminò nel *De imm. et. inn.* — I, II, p. 4-5, 9-10, p. 13 disse:

« Non tamen iccirco perdent contraria regnum;
Si recta aut curva est, s' est foemina linea vel mas. »

(2) *De imm. et. inn.* — I, I, p. 371. — « In natura circulus ideo non ullus est, ne similes omnino iidemque effectus. »

(3) *ibid.* I, I, p. 362. — « Mathematice enim circularis motus non est in natura; » — *C. d. l. c.* — I, p. 73. — « E però, come di corpi naturali nessuno si è verificato semplicemente rotondo, e per conseguenza aver semplicemente centro, cossì anco dei moti, che noi veggiamo sensibile e fisicamente nei corpi naturali, non è alcuno che di gran lunga non differisca dal semplicemente circulare e regolare circa qualche centro. »

potendo scorgere le tante differenze di distanza, di mole e di movimenti, che questi corpi celesti presentano, ci fanno credere che si muovano circolarmente, in modo perfetto, come il cielo, in cui ci appaiono inchiodati. Ma la verità è che il movimento circolare o semplice in modo assoluto non è concepibile nella natura delle cose (1); non nel cielo, perchè non è desso che si muove attorno alla terra, ma questa che gira nello spazio e che ci fa nascere l'illusione del movimento circolare della così detta volta cristallina; il che sarà esaminato meglio più avanti (2); nè negli astri del così detto ottavo cielo, perchè, essendo o pianeti o sòli, come quelli del così detto cielo planetare, si muovono, tracciando orbite, che non possono essere perfettamente circolari, attesa l'attrazione che gli uni reciprocamente esercitano sugli altri, e per cui il loro movimento subisce delle perturbazioni più o meno sensibili. (3)

In vero, qui G. Bruno, come se avesse intuìto gli effetti della legge d'attrazione, comprese che ogni corpo celeste si muove nello spazio, facendo un'ellittica, che è la risultante delle diverse forze che agiscono su di esso e che si può calcolare matematicamente. (4)

---

(1) *De imm. et. inn.* — I, I, p. 209. — « Pluries dictum est circulus non esse ullus in motu naturalium. »

(2) *C. d. l. c.* — I, p. 104. — « Or, se noi venemo a tanto lume e tal regolato senso, che conosciamo questa apparenza del moto mondano procedere dal giro de la terra..., potremo prima credere, e poi dimostrativamente conchiudere il contrario di quel sogno e quella fantasia. »

(3) *De imm. et. inn.* — I, II, p. 365. — « Motum illum circularem in astris non dari potest. »

(4) *De imm. et inn.* — I, I, p. 366. — « Interea, dum telluris motus, vel alius planetae, vel ipsius, ut libet, coeli, e circulo exorbitet, geometrico, non est error et deviatio, quam geometrica ars nostrorum theoricorum nolit geometricis ratiociniis resarcire ut de ametro symmetrum constituant. »

3. In terzo luogo, a non far accettare l'opinione aristotelica che i cieli stellari e planetari fossero per natura diversi da quello sublunare, ci influiva la dimostrazione, già esaminata, che i cieli, come gli astri, che in essi si vedono, hanno la stessa costituzione fisico-chimica della terra.

Se fossimo nella luna, vedremmo che essa non è una « margherita lucente », costituita d'una sostanza semplice, la così detta quinta essenza, ma che è un mondo come il nostro, dove si trovano, valli, monti, mari, terre e organismi come nella terra (1).

Se dalla luna potessimo penetrare in Mercurio, in Venere e negli altri pianeti del nostro sistema, troveremmo anche quivi la stessa costituzione fisico-chimica della terra (2).

Lo stesso si direbbe, se si potesse andare nel sole, (3) che non è per nulla differente dagli altri corpi celesti. Già, in tanto esso ha luce e calore, in quanto contiene acqua (4).

È un fatto che, se il sole viene osservato con un vetro

---

(1) *De imm. et inn.* — I, II, p. 16-17.

« Ordine persimili, sylvae, mare, flumina, montes,
Quae ne sint frustra, species cerne inde coortas,
Nempe homines, angues, pecudes, volitantia, pisces.
Iam tibi non Luna est, sed Tellus vera videtur. »

Venti anni circa più tardi, lo provò Galilei, che disse che « la luna ha superficie aspra come la terra » — v. *De op. di G.* — v. VII, p. 96 *ed. naz.*

(2) *ibid.* — I, II, lib. IV, c. 4. p. 23-5.

(3) *ibid.* — I, II, lib. IV, c. 7°, p. 32.

(4) *ibid.* — p. 33.

« ... nullus lucis vigor est, ubi nullus et ignis,
Ignisque est nullus, nisi quisquam suppetat humor. »

annerito, si vede che esso è tutt'altro che un corpo semplice (1), perchè ci appare come una massa globare, (2) diversamente luminosa nelle sue parti (3).

E se potessimo arrivare nelle così dette stelle fisse, che dalla nostra terra ci sembrano punti luminosi, inalterabili, e con una costituzione fisico-chimica elementare e diversa da quella del nostro pianeta, troveremmo anche là gli stessi elementi che qui costituiscono tutte le cose terrene. Il che vorrebbe dire che il così detto ottavo cielo non è per nulla diverso dal cielo planetare e dal cielo sublunare.

4. E, finalmente, in quarto luogo, a far credere che vi fossero le così dette stelle fisse e il cielo, in cui sembrano inchiodate, e che girassero attorno alla terra con moto perfettamente circolare, c'influiva « la supposta fission de la terra » (4).

Ed era vero; perchè, dato, ma non concesso « questo falsissimo supposito de la fission de la terra, » — il che sarà dimostrato più avanti, — ne deriva la dottrina geocentrica, e con essa spunta fuori la credenza

---

(1) *ibid.* — I, II, p. 40 — « Sol... non est neque esse potest substantia simplex.

(2) *ibid.* — I, II, p. 38 : « nobis solis fulgentissima orbita manifestat... corpus globosum... »

(3) *ibid.* — I, II, p. 40 : « intensius siquidem in illius orbitam oculus intendentibus circa medium opacius quiddam et circa perimetrum lucidius videtur. »

(4) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 329.... « La raggione della loro equidistanza — *dalla terra e tra esse* — depende dal falsissimo supposito della fission de la terra; contro il quale crida tutta la natura, e proclama ogni raggione e sentenzia ogni ben regolato e ben informato intelletto al fine. »

nella gerarchia dei cieli e nell'esistenza del cielo stellato, estremo limite dell' universo corporeo.

Di modo che, appena si mette in dubbio quel « falsissimo supposito de la fission de la terra, » vien meno l'ordine dei cieli; lo spazio, pieno di mondi innumerabili, diventa sconfinato, e gli astri cessano di essere « specchi lucenti » o lucciole disseminate e incastrate nella profondità degli abissi siderali e diventano satelliti, pianeti e sòli, come gli astri del nostro sistema; il che ci fa comprendere che i sistemi solari sono infiniti e tutti eternamente in continuo moto. (1). Perchè, o questi corpi celesti sono satelliti e pianeti, come la luna e la terra, ed essi devono girare attorno a qualche astro maggiore; o sono sòli, come il nostro, e anch' essi, come vedremo, hanno un movimento attorno al proprio asse.

E se questi movimenti per noi non sono visibili, non per questo si devono credere inesistenti, perchè l'universo non si può, nè si deve limitare a quella parte superficiale che delle cose cade sotto i nostri sensi. Perciò, se noi crediamo che gli astri del così detto ottavo cielo stiano sempre alla stessa distanza dal nostro pianeta, come se fossero fermi sempre in un punto,

---

(1) G. Bruno, perciò, rimase mareviglìato a sapere che Copernico, il quale nell' epoca moderna aveva avuto pel primo l' ardimento di dimostrare sistematicamente l' erroneità della teoria tolemaica, non avesse avuto lo stesso coraggio nel combattere l' ipotesi del cielo stellato, sostenendo l' infinità dei sistemi solari. — *De imm. et inn.* — I, I, p. 395. — « Aliud quod desiderassem a Copernico haud quidem mathematico sed philosopho, est, ne octavam illam sibi confinxisset sphaeram tanquam unum omnium stellarum a centro aequidistantium conceptaculum. »

ciò si deve al fatto che non possiamo valutare coi sensi le variazioni delle loro orbite, per la lontananza. « Dunque, che noi non veggiamo molti moti in quelle stelle, e non si mostrino allontanarsi e accostarsi l'une da l'altre, o l'une a l'altre, non è perchè non facciano così quelle come queste gli lor giri; atteso che non è raggione alcuna, per la quale in quelle non sieno gli medesmi accidenti che in queste, per i quali medesmamente un corpo, per prendere virtù dall'altro, debba muoversi circa l'altro. E però non denno esser chiamate fisse, perchè veramente serbino la medesma equidistanza da noi e tra loro; ma perchè il lor moto non è sensibile a noi, come non è sensibile il moto di una nave lontanissima, la quale, se si sposta di trenta o quaranta passi, non meno parrà che la stii ferma, che se non si movesse punto » (1).

Ora, tutte queste intuizioni ed osservazioni mostrano che G. Bruno, pur non potendo disporre di strumenti, come Galileo, anticipò molte delle scoperte di questo grande pensatore.

***

5. Una quinta innovazione fu introdotta per dimostrare l'immobilità dell'universo e le mobilità dei corpi contenuti in esso; il che si può considerare come il presupposto fondamentale della teoria geocentrica.

I dualisti, ammettendo l'antitesi fra la forma e la materia, fra Dio e la Natura, sostenevano che l'universo, imaginato finito e identificato col mondo, si

---

(1) *C. d. l. c.* — I, p. 105.

muovesse con giri circolari, attorno alla terra, come attorno al suo centro, che perciò era creduta immobile.

Questa, come vedemmo, era stata la dottrina di Platone, di Aristotile, della Bibbia; e questa era anche la dottrina, accettata dalla teologia cristiana e seguìta dagli Scolastici e dai Peripatetici.

G. Bruno, invece, avendo identificato la forma e la materia, Dio e la Natura — il che fu esaminato nei cap. XVI e XVII, — sostenne che l'universo, essendo infinito, è immobile in sè, mentre sono mobili le cose contenute in esso: cioè, tanto i corpi semplici, — atomi — quanto i corpi composti, piccoli o grandi.

Bisogna notare, anzitutto, che dell'universo egli si fece due rappresentazioni: una negativa, e allora lo definì « uno, infinito, immobile, infigurato, spaciosissimo continente de innumerabili mobili, che son chiamati gli astri da altri, e da altri sfere » (1). L'altra, invece, positiva; e allora lo raffigurò ad un sfera infinita, di cui il centro è in ogni luogo, e la circonferenza in nessuno. (2)

Però, tanto nell'uno, quanto nell'altro caso, dimostrò che l'universo è immobile, perchè, essendo infinito, non ha dove muoversi. (3).

---

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 307.

(2) Questa rappresentazione, come si disse, appartiene a Senofane, ma G. Bruno la fece sua, perchè gli servì per dimostrare essere « motum universi nullum, sed in universo circularem seu arcualem. » — *De imm. et inn.* — I, II, lib. IV, c. II, p. 10.

(3) *C. Acrot.* — I, I, p. 120, *art.* XXIII. — « Infinitum, quia infinitum, maxime non nutat, non trepidat; infinitas enim est maxima immobilitatis ratio, adeo infinitum se ipsum firmare dicitur. »

Infatti, se non c'è un di là dall'universo, in qual modo lo spazio, che è infinito come l'aere o l'etere, si può muovere? e verso dove può e deve tendere per muoversi? (1).

Nel sostenere questa dottrina, G. Bruno non fece altro che seguire la filosofia degli Eleati, specialmente di Senofane e di Parmenide, i quali, come si sa, avendo negato la realtà del moto, dimostrarono che l'essere assoluto, e perciò l'infinito, è immobile. (2)

Parecchie furono le ragioni che l'indussero ad accettarla: 1. la geometria, perchè essa ci dimostra che veramente l'universo si può dire una sfera infinita, di cui il centro è in ogni luogo, mentre la circonferenza è in nessuno; (3) 2. la concezione panteistica della natura, perchè, avendo ammesso che la Natura e Dio sono la stessa realtà, era logico sostenere che « l'universo,

---

(1) *De imm. et inn.* — I, I, p. 254.

« Immensum spacium hoc, immensus et aër, abunde
Cognoscunt omnes totum non posse moveri:
Quonam tendet enim spacium si non habet extra? »

(2) *C. Acrot*, — I, I, p. 96. — « Unum ens infinitum immobile bene posuit Xenophanes, ut eius discipulus Parmenides, et huius discipulus Melissus. » Lo stesso disse nel *De imm. et inn.* — I, I, p. 253:

« Parmenidis sensus, Xenophanis atque Melissi
Unum principium, unum ens sine fine repertum,
Immotum dicunt omnes ratione coacti
In cuius spacio mundi innumerique moventur. »

(3) *De imm. et inn.* — I, I, p. 291: « ... hoc est quod sphaeram definivit Xenophanes infinitam, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam »; *Art. adv. math.*—I, III, p. 72: « Nobis sphaera universalis et unum continuum immobile, seu in quo consistentia sunt numero infinitae sphaerae seu particulares mundi. »

essendo infinito, in sè è quieto e immobile »,.... « come l'intelletto universale » da cui è governato; (1) e « per raggione veruna, non gli deve esser attribuito il moto; perchè questo non può, nè deve convenire, nè richiedersi all'infinito » (2). E però « il tutto continuo è immobile, tanto di moto circolare, il quale è circa il mezzo, quanto di moto retto, che è dal mezzo o al mezzo; essendo che non abbia mezzo, nè estremo » (3).

Il che vuol dire che, se si muovono tutte le cose, contenute nell' universo, non per questo si deve ammettere che dunque anche l'universo si debba muovere; come, col dimostrare che tutte le cose sono soggette a trasformazioni, non vuol dire che anche la natura in sè stessa sia soggetta alla legge del divenire, essendo immutabile, com'è anche immobile.

Però, se rispetto alla dottrina dell' immobilità dell' universo, fu d' accordo coi filosofi eleati, i quali avevano detto che la realtà in sè è per sè è immobile, il che vuol dire che il movimento rispetto ad essa è illusorio, si trovò d' accordo con Eraclito nel sostenere che tutte le cose dell'universo sono in continuo moto. (4)

Di qui la conseguenza, che, mentre il tutto, — l' universo, l'infinito, è immobile; le cose, invece, contenute in esso, si muovono. (5)

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, I, p. 173-4; p. 241 e 245.

(2) *De l' inf. u. e m.* — I, I, p. 307.

(3) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 331.

(4) *De l. c. p. e u.* — I, p. 247.

(5) *De imm. et inn.* — I, I, p. 271. — « Infinitum universum est immobile; in infinito universo infinita universorum genera sunt mobilia. »

(*segue*)

Non si muove, nè si può muovere, lo spazio, perchè infinito; non la materia, perchè è infinita anch'essa, come lo spazio che riempie; ma si muovono, invece, i corpi innumerabili, che costituiscono l'universo, dagl'infinitamente piccoli, quali sono gli atomi, agl'infinitamente grandi, quali sono gli astri. (1)

Qui ognuno si sarebbe aspettato di trovare la spiegazione come, essendo l'universo immobile, possa generarsi il moto nelle cose che lo costituiscono. Ma G. Bruno, agnostico com'era, non si die' cura nè meno di tentarne la spiegazione, convinto che la soluzione d'un problema siffatto supera le forze umane.

A lui parve che fosse sufficiente l'affermare che moto e mobile sono coesistenti, intendendo dire che il moto è insito nella stessa sostanza cosmica, dalla quale è inseparabile. (2)

Egli, infatti, affermò che l'energia motrice è riposta nella *virtù della natura del mondo*, (3) la quale da per sè può muovere ogni cosa.

(*cont.*)

Secondo Aristotile, immobile è lo spazio, che per lui è qualche cosa di pieno o di corporeo, — *Phys.* — IV, 2 e 4; mentre sono mobili le cose contenute in esso.

(1) *De imm. et inn.* — I, I, p. 256. — « Vide prius infinitum spacium, hoc non movetur. Vide infinitam materiam in spacio, et haec non movetur. Vide astra in spacio, haec moventur, haec appellata sunt mundana corpora, quae sine numero sunt, quorum singula moventur... »

(2) *Animadv. in Lamp. Lull.* — II, II, p. 365. — « Non est ratio neque sensus, qui possit attribuere principium motui et vegetationi universi, quia in ipsis, quae sunt, mobile est ante motum, quia nihil movetur nisi quod potest moveri, et motus est ante generationem mobilis, quia nihil generatur nisi de potentia reducatur in actum. »

(3) *Animadv. in Lamp. Lull.* — II, II, p. 365: — « In virtute naturae mundi est ut perpetuo possit moveri suum corpus, quia animae mundi nihil est contrarium, quia ipsa est forma formanda. »

Che cosa fosse questa *virtus naturae mundi* non è ben chiaro, tanto più che la stessa terminologia è ambigua.

Alle volte egli la chiamò Dio « primum movens », ma immobile, delle cose dell' universo; altre volte, « primo principio », come quello, che, senza muoversi, imprime il moto, l' anima, la vita, il senso, l'intelletto, alle cose, secondo la loro natura; (1) altre volte, « motor », anzi « motor motorum », che è lo stesso infinito, animato e animatore di tutte le cose; (2) e altre volte, infine, « anima », la quale in sè stessa considerata è principio di moto. (3) E perciò ammise un' anima della terra, (4) nella terra; e una delle stelle (5), nelle sfere celesti. (6)

---

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 297. — « Il primo principio non è quello che muove, ma, quieto e immobile, dà il posser muoversi a infiniti e innumerabili mondi, grandi e piccoli animali, posti nell' amplissima regione de l' universo, dei quali ciascuno, secondo la condizione de la propria virtù, ha la raggione di mobilità, motîvità e altri accidenti. »

(2) *De imm. et inn.* — I, II, p. 259.

« Est infinitum simplex, immobile, et unum,
Est quo sunt quae sunt, viventum vita, animorum
Est animus, motor motorum. »

(3) *De imm. et inn.* — I, II, p. 86: « Sicut anima per se est principium vitae animalis, ita est per se primo principium motus ». — v. anche *ibid.* p. 259-261.

(4) *ibid.*—p. 260: « motor ille primus est anima Telluris, et locus illius primi motoris, sedesque augusta, est centrum Telluris. »

(5) *ibid.* — p. 260: « Et similem motorem similia et omnia astra continent in seipsis. » — *ibid.* — p. 88. « Sic ergo astra ab anima tanquam motionis omnis fonte aguntur non minore facilitate, quam qua nos nostra membra totumque corpus agimus. »

(6) *ibid.* — p. 84: « Sphaerae per aethereAm regionem ab anima propria moventur facillimo appulsu »; v. anche—*De gli e. f.*— II, p. 364.

Ma, si chiami come si voglia, il merito di G. Bruno sta, non nell'avere fatto uso di questa terminologia, che ci ricorda i simboli dei mistici e le finzioni degli Scolastici, ma nell'avere affermato che la causa motrice è interna all'universo, cioè interna alle stesse cose.

Infatti, se la causa motrice è l'equivalente di Dio, bisogna ricordare che il dio di G. Bruno è la stessa natura, eterna, infinita, che è e può tutto quello che può essere; e, come tale, non può essere che un principio interno: la natura generante, che si manifesta come natura generata. (1)

E se è l'equivalente del « primo principio », essendo l'universo infinito e immobile, non bisogna cercare il motore di quello al di fuori.... di esso, « perchè, essendo infiniti i mondi contenuti nell'universo, quali sono le terre, li fuochi, e altre specie di corpi chiamati astri, tutti si muovono dal principio interno, che è la propria anima; e però è vano andare investigando il motore estrinseco. » (2)

Se è l'equivalente dell'anima, bisogna ricordare che essa è *principium internum motus* non solo per il nostro corpo, ma anche per tutti gli altri corpi, non escluso lo stesso universo, perchè, per G. Bruno, « questo infinito e immenso è uno animale, benchè non abbia determinata figura e senso, che si riferisca a cose esteriori..., perchè lui ha tutta l'anima in sè. » Ed esso,

---

(1) *De imm. et inn.* — I, II, p. 158: — « Non est Deus vel intelligentia exterior circumrotans et circumducens; dignius enim illi debet esse internum principium motus, quod est natura propria... »

(2) *De l'inf. u. e m.* — I, p. 297.

essendo animato, ha « infinita virtù motrice e infinito soggetto di mobilità, nel modo che abbiano detto, discretamente » (1).

E se è l'equivalente dell'intelletto agente, la causa motrice non può essere che interna, perchè l'intelletto universale, come il nostro, « mostra che cotal moto procede da principio interno, necessariamente, come da propria natura e anima » (2).

Dimostrato che la causa del moto è interna, G. Bruno non attribuì alcun valore nè al demiurgo di Platone, che crea dall'esterno, come quello che è opposto alla natura, nè al *primum movens* di Aristotile, che resta di là dai cieli mobili, cui imprime il moto dal di fuori; nè alle *intelligentiae* dei mistici, — teologi e cabalistici — che le introdussero nella cosmologia, per ispiegare il moto dei cieli. (3) Perchè, ammessa l'infinità dell'universo e della sua virtù motrice, non si

---

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 331.

(2) *C. d. l. c.* — I, p. 9. — Lo stesso dice nella *Lamp. trig. st.* — III, p. 48-9: — « Tum enim intellectum agens, tum et spiritus vivificans ab intrinseco producunt, operantur»; *ibid.* — p. 52: « Mundi faber intelligitur intrinsecus agens et fabrefaciens et architectum ordinans et consumans » ; v. anche *ibid.* p. 58, 60, 183; e *De Magia* — III, p. 497.

(3) Di queste « intelligenze », come vedremo, G. B. ne parlò nella *Cabala del c. p.* — II, p. 238, per ridersene, come se ne rise nel *De imm. et inn.* — I, II, p. 118. — « Nobis vero, quibus nulli sunt illiusmodi coeli, nulli motores, nullae divitiae extra tellurem, anima telluris, et huius animae facultatem, quae sub solis favore in hoc spacio vigescit, ubi illae intelligentiae, illae mentes, illae phantasiae, illae nugae, et illae plusquam poeticae fabellae philosophicae ? »

può consentire che ci sia un primo motore esterno ad esso. (1)

Con questa concezione cosmologica, G. Bruno rivoluzionò l'astronomia, perchè, avendo esclusa la possibilità dell' esistenza d' un primo motore esterno, mostrò tutta l' insussistenza dei così detti motori celesti. « Dovete avertire — diceva—prima, che, essendo l'universo infinito e immobile, non bisogna cercare il motor di quelli — dei cieli. — Secondo, che, essendo infiniti gli mondi, contenuti in quello, quali sono le terre, li fuochi, e altre specie di corpi chiamati astri, tutti se muovono dal principio interno, che è la propria anima; e però è vano andar investigando il lor motore estrinseco. Terzo, che questi corpi mondani si muoveno nella eterea regione, non affissi e inchiodati in corpo alcuno, più che questa terra, che è un di quelli, è affissa; la quale però proviamo che dall' interno animale istinto circuisce il proprio centro, in più maniere, e il sole » (2).

Qui egli ha il merito grandissimo non solo di avere distrutto la teoria, più astrologica, che astronomica, secondo la quale si credeva che « i pretesi motori estrinseci muovessero le fantastiche sfere celesti, trasportanti come inchiodati i corpi celesti »; ma anche di avere dimostrato che questi corpi si muovono in virtù della « propria anima »; quasi avesse intuìto la legge di gravitazione universale. Il che, poi, gli servì per sostenere la dottrina della mobilità della terra e quella della pluralità dei mondi.

---

(1) *C. Acrot.* — I, I, p. 160 *art.* XLVIII: « Est sane primus motor, id est praecipuus unusque universalis, a quo et per quem omnia moventur, vegetant, vivunt. »

(2) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 297.

G. Bruno, infatti, fu uno dei primi pensatori del secolo XVI, che avessero rivolto gli studi alla costituzione d'una cosmografia e d'un'astronomia, positive, dandoci una concezione quasi scientifica della meccanica celeste, che egli ebbe il coraggio di liberare dal vassallaggio della teologia.

È vero che egli ancora non poteva spiegare i movimenti dei corpi celesti con le sole forze naturali, come poco appresso fecero Keplero e Newton, perchè, come si rileva dalle sue opere, non ebbe alcuna conoscenza positiva delle leggi d'attrazione e di gravitazione universale; ma, avendo affermato che la causa dei movimenti è insita in ogni cosa, quasi « animale istinto »; ci fa pensare che egli, quanto niente, si era messo per una buona via, la quale più tardi doveva condurre alla costituzione della meccanica celeste.

E se qua e là egli sembra più vicino al misticismo di Keplero, che al naturalismo di Newton, perchè, se non parlò d' « intelligenze » vere e proprie, come cause motrici dei corpi celesti, parlò d'un « intelletto universale », d' « un istinto animale », d'un' « anima propria », che muove gli astri, « non essendo sufficiente il liquido e sottile aria a muovere sì dense e gran macchine » (1); bisogna ricordare che egli, più filosofo che scienziato, non si liberò mai, del tutto, da quel misticismo, il quale, come si disse, è il carattere prevalente delle sue speculazioni della prima fase del suo sviluppo mentale.

È un fatto che, quando tentò di spiegare come e perchè i corpi celesti debbano essere mossi da un principio

(1) *C. d. l. c.* — I, p. 106-7.

interno, anzichè esterno, egli, che aveva confessato la sua completa ignoranza sull'origine del moto, si valse di ragioni che si possono ben dire più filosofiche che scientifiche.» Se questi gran corpi — *gli astri* — egli diceva — fusser mossi dall'estrinseco altrimente che come dal fine e bene desiderato, sarebono mossi violente- e accidentalmente; ancor che avessero quella potenza, la quale è detta non repugnante, perchè il vero non ripugnante è il naturale; e il naturale, o voglia o no, è principio intrinseco, il quale da per sè porta la cosa dove conviene. » (1)

E, quando volle discutere da scienziato, incorse molto spesso in errori, come quando, per non essere riuscito a formarsi una conoscenza adeguata della forza d'attrazione, credette che la luna non potesse esercitare alcuno influsso sulla determinazione delle maree, perchè, rispetto ad esse, è esterna! (2)

---

(1) *C. d. l. c.* — I, p. 108. — « E non sono altri motori estrinseci, che col muovere fantastiche sfere vengano a trasportare questi corpi come inchiodati in quella; il che se fusse vero, il moto sarrebe violento fuor de la natura del mobile, il motore più imperfetto, il moto e il motore solleciti e laboriosi; e altri molti inconvenienti s'aggiongerebbeno .. Tutto avviene dal sufficiente principio interiore, per il quale naturalmente viene ad esagitarse; e non da principio esteriore, come veggiamo sempre accadere a quelle cose, che son mosse o contra, o extra la propria natura. . . . .

« Muovensi dunque la terra e gli altri astri secondo le proprie differenze locali dal principio intrinseco, che è l'anima propria. » *C. d. l. c.* — I, p. 77.

(2) *C. d. l. c.* — I, p. 107 : « Da questo considerar, che nulla cosa si muove localmente da principio estrinseco senza contatto più vigoroso della resistenza del mobile, depende il considerare quanto sii solenne goffaria e cosa impossibile a persuadere ad un

(*segue*)

Un' osservazione merita di essere messa in rilievo, ed è che G. Bruno, conciliando la dottrina degli Eleati, secondo la quale il moto nell' universo non esiste, e la dottrina di Eraclito, secondo la quale la realtà è in continuo moto, dimostrò che il movimento nella natura è relativo ai cambiamenti di posizione e di velocità d'un corpo rispetto ad altri, che occupino altra posizione o abbiano altra velocità.

Di qui trasse la conseguenza che le differenze di posizione, di direzione, di quiete o di moto, hanno valore per i corpi, contenuti nell' universo, ma non per l'universo, che, essendo infinito, è immobile (1). Per noi, che siamo limitati e per i corpi, semplici, o composti, che sono anch' essi finiti, il moto implica le direzioni di su, di giù, in alto, in basso, a destra, a sinistra etc.; ma per l' universo, che non è soggetto a moto, queste differenze non hanno valore ». (2)

« Quei moti, dunque, che sono nell' universo, non

(*cont.*)
regolato sentimento, che la luna muove l' acqui del mare, caggionando il flusso in quello, fa crescere gli umori... atteso che quella di tutte queste cose è propriamente segno, e non causa. »

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 245. — « Però, benchè un particolare mondo si muova verso e circa l' altro, come la terra al sole, e circa al sole, niente di meno al rispetto de l' universo nulla si muove verso, nè circa quello, ma in quello ».

(2) *De l'inf. u. e m.* — I, p. 310-311. Perchè « se nella terra diciamo e vogliam dire, che il moto di tai cose è ad alto e al basso, se intende in certa regione, in certi rispetti; di sorte che, se qualche cosa, allontanandosi da noi, procede verso la luna, come noi diciamo che quella ascende, color, che son nella luna nostri anticefali, diranno che descende ». V. anche *De imm. et inn.* — I, II, 260-1.

hanno differenza alcuna di su, di giù, di qua, di là, al rispetto dell' infinito universo, ma di finiti mondi, che sono in quello, o presi secondo le amplitudini d'innumerabili orizzonti mondani, o secondo il numero di inumerabili astri.... Ma de l' indeterminato e infinito, non è finito, nè infinito moto, e non è differenza di loco, nè di tempo » (1).

***

6. Ma l' innovazione più ardita fu quella introdotta nell' astronomia per combattere la teoria geocentrica, e sostituirvi quella eliocentrica.

Come fu accennato in principio a questo capitolo, Aristotile e Tolomeo avevano creduto che la terra fosse il centro dell' universo; che, come tale, fosse immobile; e che i cieli, lunare e ultralunari, le girassero attorno nel tempo di ventiquattro ore, e in una ai corpi celesti, cioè alle stelle e ai pianeti, contenuti in esso. E perciò il sole, che era creduto un pianeta anch'esso, si credeva che si muovesse attorno alla terra, percorrendo la sua eclittica da oriente ad occidente nel tempo sopraindicato.

Queste erano le opinioni, che costituivano la così detta teoria geocentrica, la quale, come si disse, fu accettata non solo in tutto il medio evo, ma anche nel periodo di transizione fra l' età di mezzo e quella mo-

---

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 311. — *De comp. imag.* — II, III, p. 291. — « Universum enim neque moveri potest neque alterari, sed motus et alteratio (et consequenter fatum) est in universo, id est eorum quae ipsius et quae in ipso. »

derna (1): e continuò, ma non più indisturbata, ad essere seguìta dagli aristotelici durante il nostro Rinascimento, perchè i filosofi nuovi (2) cominciarono ad attaccarla con ragioni più o meno valide.

---

(1) Unica eccezione in questo periodo fu il Cusano, il primo che, indirettamente, rinnovellasse la teoria eliocentrica, già dimenticata — v. *De docta ignorantia* — lib. II, c. XI-XII, in *Op. om. ed. cit.*

G. Bruno ebbe grande ammirazione per questo pensatore, — *De imm. et inn.* — I, I, p. 381 — che chiamò « il divino, » — *C. d. l. c.* — I, p. 63 — v. anche *De Lamp. comb.* — II, II, p. 234; *Or. Val.* — I, I, p. 17 — « perchè ha molto conosciuto e visto questo galantomo, ed è veramente uno de' particularissimi ingegni, ch' abbiano spirato questo aria » — *De l'inf. u. e m.* — I, p. 339. — Per le relazioni, intercedute tra questi due pensatori, v. Clemens *in I. Bruno u. Nicol. v. Cusa* — Bonn, 1847; e F. Tocco in *Le fonti più recenti della filosofia del Bruno* — 1892, *ed. cit.*

(2) Non bisogna credere, per altro, che in quest' epoca i sostenitori della teoria geocentrica fossero stati soltanto i seguaci della filosofia tradizionale; perchè fra essi si trovano anche alcuni dei novatori. Uno di questi fu Telesio, il quale, partendo dal principio che calore e moto sono la stessa cosa « patet calorem sui natura mobilem cose..., itaque motum propriam esse ipsius operationem » v. *De r. n. iux. pr. p.* — lib. I, c. II; — e che il sole fosse caldo, mentre la terra fosse fredda, sostenne che l' uno è mobilissimo, mentre l' altra è immobile. » Un altro fu Campanella, il quale nella Fisica si può dire un telesiano fedelissimo. Però sembra strano, che, dopo avere criticato il maestro, che, secondo lui, doveva ammettere la mobilità della terra, perchè, avendo attribuito il senso a tutte le cose e detto che il senso è moto, avrebbe dovuto dedurne che anche la terra si deve muovere — « Telesius autem tribuit terrae sensum; unde videri possit ad motum apta. Ex quo sequitur de mundi substantia non recte philosophatum est — *Metaphys.*, pars III, lib. XI, c. VII, art. 3. — sembra strano, dico, che seguisse l'astronomia tradizionale.

Ed è più strano ancora, quando si tenga presente che Campa-

(*segue*)

Però colui che la combattè con più dottrina, coerenza e fede, fu, senza esagerazione, G. Bruno, il quale non solo nè sfatò ogni attendibilità, con ragionamenti seri e gravi, più d'uno dei quali trova un riscontro, in quelli formulati più tardi da Galilei; ma, al suo solito, dopo avere distrutto il sistema geocentrico, ricostruì se non, con la competenza di Copernico, certo con non minore convinzione, il sistema eliocentrico. (1)

(*cont.*)

nella scrisse in carcere l'*Apologia pro Galilaeo*, per difendere costui dalle prime accuse, che gli erano venute dalla pubblicazione del *Nuncius sidereus*, in cui, come si sa, aveva fatto rilevare che i pianeti solari, sono mondi, come la terra, e che girano attorno al sole.

Ma questa contraddizione si può spiegare, pensando che T. Campanella non volle farsi sostenitore della teoria eliocentrica, per due ragioni: o perchè serbò gratitudine al papa Urbano VIII, dal quale era stato liberato dal carcere, dove gli Spagnuoli l'avevano tenuto prigione ben 27 anni; o perchè, quando scappò in Francia, seppe le persecuzioni feroci e la condanna, cui fu soggetto Galileo, dopo la pubblicazione dei *Dialoghi dei massimi sistemi....*, dove aveva dimostrato la teoria eliocentrica, e perciò preferì vivere in pace gli ultimi anni di una vita tanto travagliata, non urtando la suscettibilità, sebbene irragionevole, della chiesa romana.

(1) Nel sostenere questa teoria egli perciò combattè i filosofi tradizionali, « mostrando la vanità di due grandi persuasioni, con le quali, e simili, Aristotile ed altri sono stati accecati sì, che non veddero esser vero e necessario il moto de la terra; e son stati sì impediti, che non hanno possuto credere quello esser possibile; il che, facendosi, vengono discoperti molti segreti de la natura sin al presente occolti. » v. *C. d. l. c.* — I, p. 8.

Ma si oppose anche a quelli, tra i filosofi nuovi, che in questa materia seguivano le vecchie opinini, come Telesio, perchè, « essendo la terra un animale, e, per conseguenza, un corpo dissimilare,

(*segue*)

Infatti, nel sostenere questa dottrina, egli seguì la prudenza di Copernico, che cercò di renderla meno ostica a quanti fossero imbevuti di pregiudizi, o avessero scrupoli religiosi ad abbracciarla, ricordando tutti quelli che in passato l'avevano preparata, sin dal tempo di Pitagora. (1) Ecco perchè anche lui invocò l'autorità di Pitagora (2) e dei pitagorici, cioè, di Filolao, che forse l'attinse anche dagli Egiziani, (3) di Archita (4),

---

(*cont.*)
deve essere stimata un corpo freddo per alcune parti, massimamente esterne e ventilate da l'aria; mentre, per altri membri, che son gli più di numero e di grandezza, debba esser creduta calda e caldissima. » E con questo, quasi sostenesse l'esistenza del fuoco centrale, col dire che la terra è calda, dimostrava che essa è mobile, il calore e il moto essendo la stessa cosa. *C. d. l. c.* — I, p. 75.

(1) Come si sa, Copernico, canonico di Thorn, dedicò l'opera « *De revolutionibus orbium coelestium* » al papa Paolo III, forse per parare la botta, che gliene sarebbe potuta venire, esponendo il sistema che ora prende il nome da lui, sotto forma d'ipotesi; e di esso rievocò i precursori, vissuti nell'antichità greco-alessandrina — *Op. cit.* lib. I, c. V.

(2) Pitagora diceva che il fuoco occupa il centro del mondo, intendendo forse dire che il sole è collocato nel centro del sistema planetare, e che la terra gira attorno al sole, come gli altri pianeti.

(3) De La Lande — *Astronomie* — p. 126, Paris, 1771. « C'est aux Aegyptiens qu'on rapporte le premières idèes de mouvement de la terre, ou de système de Copernic, dont Philolaüs et Aristarque parlèrent en ensuite dans la Grece. »

(4) Archita, come anche Filolao, ha il merito di avere stabilito, meglio di tutti, il movimento della terra — v. Plutarco — *De plac. philos.* III, II — e Aristotile — *De coelo* — 11, 13, — dove combatte la teoria eliocentrica.

di Niceta (1), di Ecfanto (2), di Eraclide di Ponto, scolaro di Platone (3).

Egli citò anche Platone (4).

Del resto, di tutti questi pensatori egli ne seppe quel tanto che ne lasciò scritto Copernico; e perciò non fece cenno di altri astronomi dell'antichità (5) e nè pure di quelli di tempi più recenti, se si eccettui il Cusano, come sarebbe a dire di Giovani Müller de Regio Monte, — Regiomontanus — 1436-1476 —, (6) nè di Leonardo da Vinci (7), nè di Francesco Maria da Ferrara, (8) nè di Tom-

---

(1) Niceta o Hiceta, siracusano, seguace di Filolao, sostenne specialmente la rotazione diurna de la terra attorno al suo asse — v. Cicerone — *Quaest. Acad.* — IV, 123.

(2) v. Schiaparelli. *I precursori di Copernico nell' antichità* — Milano, 1873.

(3) *ibid.* — *op. cit.*

(4) Di Platone disse che, «da quel che si può leggere nel dialogo il *Timeo* — 40, b-c, — si vede che costui sostenne la teoria eliocentrica, « benchè timida- ed incostantamente, perchè l'aveva più per fede che per scienza. » — *C. d. l. c.* — I, p. 62-3; v. anche *De imm. et inn.* — I, I, p. 384.

E pure Galileo stava più con Pitagora e Platone, che con Aristotile e Tolomeo — v. *Le op. di G.* — v. II, p. 197. — *ed. naz.*

(5) Alcuni notano anche fra essi Eudosso di Cnido — v. Seneca · *Quaest. nat.* — VII, 3; ma Aristarco di Samo — v. Stobeo — *Eclog phys.* — I, 56 — è fuor di dubbio che fu un sostenitore della teoria eliocentrica — *Le op. di Galileo, ed. naz.* — v. III, p. 289; V. p. 321; VII, p. 298 e seg. etc.; v. anche Hoefer — *Hist. de l'astr.* — Paris 1874 p. 112.

(6) Fu matematico e astronomo di fama non comune, professore a Padova, autore fra le altre opere d' un' *Ephemerides astronomica.*

(7) Si sa che questo genio enciclopedico del nostro Rinascimento, quando nel 1507-8 Copernico iniziava a pena le sue meditazioni sul sistema del mondo, che dovevano durare ventitre anni, *per conto suo* aveva già abbattuto l' ipotesi geocentrica ed affermato che la terra non è al centro del mondo, e nemmeno al centro del cerchio del sole....; e quando riuscì a scacciare la terra del centro del mondo, egli esercitavasi intorno a una teoria delle macchie lunari, destinata a sostituire quella erronea dello stesso Albertuzio.—*Leonardo da Vinci—conf. fior.*—p. 195-6 *ed. cit.*

(8) Campanella nell' *Apologia pro Galileo* — c. II, scritta in prigione e a mente, dopo l'ammonizione inflitta a costui nel 1616

(*segue*)

maso Tallavia da Reggio-Calabria (1) e nè pure dello Stelliola, sebbene fosse un suo concittadino e quasi coetano — 1543-1623 — (2).

Ma a parte queste deficienze, (3) una sola cosa è

(cont.)
dal gesuita Bellarnino, a nome del s. Uffizio, asserì che il domenicano Francesco Maria astronomo da Ferrara insegnava a Bologna nei primi anni del secolo XVI, una riforma dall'astronomia, della quale non si può dire nulla di certo, per mancanza di documenti. Si sa, per altro, di sicuro, che Copernico quando fece il suo viaggio in Italia, studiò a Padova e a Bologna, dove ascoltò le lezioni di quel professore. Il che ci fa sospettare che la cultura nostra dovette esercitare non poco influsso sullo spirito di Copernico.

(1) Tommaso Cornelio racconta che un matematico di quel nome e di quella città aveva lasciato uno scritto intorno alla mobilità della terra; scritto, rimasto inedito per la morte dell' autore, e che capitò in mano di Copernico — v. *Progymnasmata phys* — p. 129, Neapoli, 1587.

(2) Lo Stelliola o Stigliola fu autore d' un'*Enciclopedia pitagorica*, andata smarrita, tranne l' indice, e d' un *Teloscopio over Specillo celeste* — Napoli, 1627 — Partendo dal presupposto telesiano che moto e calore sono la stessa cosa — il che, come vedemmo fu accettato anche da G. B. — e notando che anche d' inverno nei luoghi sotterranei c' è calore, arguì, come G. B., la mobilità della terra, perchè ad essa è insito il calore e perciò il moto. Campanella disse di lui: « probat enim Stelliola, eius — terrae — calore, quoniam in hyeme subterranea calent » — *Metaphys* — pars III, lib. XI, c. VII, art. 3 — « Ait enim, terra et sydera indigent sole; ab eo enim foventur; ergo ipsa circa solem moventur, et non e contra » — *ibid.* — p. 41. Del resto che lo Stelliola sia stato un sostenitore della teoria eliocentrica, si rileva da una lettera del 1 giugno 1616, a Galileo, in cui, censurando l' opera dei gesuiti, spera in una revisione della sentenza ammonitoria, inflitta al grande pisano dal s. Uffizio.

(3) Chi voglia conoscere la storia del sistema eliocentrico, legga

(segue)

chiara, ed è che lo scrittore, di cui tesoreggiò, con maggiore larghezza, le dottrine, fu Copernico, (1) che chiamò « generoso », del quale scrisse l'apoteosi facendo rilevare che, grazie all'ardimento avuto, nè l'ingegno di lui potè essere colpito dall'infamia del secolo ignorante, nè la voce potè essere soppressa dalle proteste fanatiche degli stolti (2).

Però, anche dopo tanta ammirazione per Copernico, egli si propose di farsi banditore della teoria eliocentrica, « non per autorità di questo o quello, ma per vivo senso e raggione » (3).

(*cont.*)
di Schiaparelli « *I precursori di Copernico nell'antichità*, Milano, 1873 (in *Mem. del r. Ist. Lomb. di scienze mat. e nat.* v. XII; *Le sfere omocentriche di Eudosso, di Callippo e di Aristotile*, Milano, 1875, *ibid.* v. XIII; l'*Origine del sistema planetario presso i Greci*, Milano, 1888, *ibid.* v. XVIII; *come i Greci arrivarono al primo concetto del sistema planetario eliocentrico detto oggi copernicano*, in *Atene e Roma* — Milano 1898, an. 1 n. 2.

(1) Nicola Copernico nacque a Thorn — Prussia — li 19 gen. 1473. Nel 1512 diede alle stampe il *De revolutionibus orbium coelestium*, che fu pubblicato nel 1543, poco dopo la sua morte. Ognuno sa che questo ardito canonico, seguendo i Pitagorici, pensò di capovolgere il sistema tolemaico, secondo il quale si credeva che il sole girasse in un anno attorno alla sua eclittica, e in un giorno attorno alla terra, — attribuendo a questa un movimento diurno di rotazione attorno al suo asse, e un movimento annuale o di rivoluzione attorno al sole.

(2) *De imm. et inn.* — I, I, p. 380:

« Heic ego te appello, veneranda praedite mente,
Igenium cuius, obscuri infamiam secli
Non tetigit, et vox non est suppressa strepenti
Murmure stultorum, generose Copernice. »

(3) *C. d. l. c.* — I, p. 63.

Certo, non si deve aspettare che G. Bruno, nel farsi sostenitore di una dottrina siffatta, abbia apportate, con metodo scientifico, tutte le prove e le dimostrazioni, come parecchi anni più tardi fece, in modo indiscutibile, Galilei. Alcune ragioni sono conformi alle regole dell'osservazione oggettiva; alcune dimostrazioni sono giustamente condotte col metodo induttivo; altre, invece, sono speculative, divinazioni degne più di filosofo, che di scienziato.

Ma ciò non toglie che egli abbia avuto il merito di avere affrontato una questione, che suscitava tante ire, fomentate da pregiudizi, religiosi e filosofici, combattendo la teoria geocentrica con un coraggio, non comune, in un momento, in cui la chiesa cattolica, e, per essa, i gesuiti, vigilavano sospettosi e avversavano ogni spirito d'innovazione (1).

Ma G. B. fu più coraggioso, perchè in un momento di reazione cattolica e di odii e di persecuzioni feroci contro i novatori, potè non solo farsi sostenitore della teoria eliocentrica, ma cercò di renderla popolare coi libri e con l'insegnamento, quando già questa teoria era caduta in sospetto, sopratutto per le conseguenze che se ne traevano contro la s. Scrittura e alcuni dogmi della chiesa cattolica.

---

(1) Certo, Copernico, nel dedicare l'opera sua. «*De r. o. c.*» a Paolo III, e nel dire che non era il caso di scandalizzarsi « se le opinioni dei filosofi son molto lontane da quelle del volgo, le quali sono indegne d'essere seguitate, degnissime d'essere fuggite, come contrarie al vero e dirittura, » — *C. d. l. c.* I, p. 62 — mostrò di essere coraggioso. Ma allora la chiesa cattolica era travagliata dalla Riforma, e però il libro di Copernico passò quasi inosservato.

I Peripatetici, nel difendere la teoria astronomica tradizionale o geocentrinca e nel combattere quella nuova o eliocentrica, adducevano parecchie ragioni, che G. Bruno ebbe cura di esporre, di discreditare e di distruggere. Anzitutto, essi dicevano, facendo uso di un ragionamento *ad hominem,* è da credere « il Copernico non essere stato d'opinione che la terra si muovesse, perchè questa è una cosa inconveniente e impossibile; ma che lui abbia attribuito il moto a quella, più tosto che al cielo ottavo, per la comodità de le supputazioni » (1), cioè, delle ipotesi, donde partiva.

Contro questa obbiezione, G. Bruno rispondeva « che se Copernico disse la terra moversi, per far solo un' ipotesi..., « ne intese poco e non assai. Ma è certo che il Copernico la intese come la disse e con tutto suo sforzo la provò, » (1), cioè non per fare un' ipotesi, ma per trarne tutte le conseguenze e verificarla.

Del resto, se Copernico prese le mosse da un' ipotesi, non è da maravigliarsi, perchè « sappiamo che il principio de l' inquisizione è il sapere e conoscere che cosa sii, o sii possibile e conveniente, e da quella si cave profitto. » (1)

Il che vuol dire che G. Bruno comprese il valore logico delle ipotesi, le quali, per quanto siano l'anticipazione della causa di un fenomeno, di cui ancora non si sia riusciti a trovare la spiegazione scientifica, tuttavia sono di grande utilità, perchè preparano le sco-

(1) *C. d. l. c.* — I, p. 59-60.
(1) *C. d. l. c.* — I, p. 60.
(1) *C. d. l. c.* — I, p. 106.

perte del vero, e sono esse stesse verità, quando vengono verificate. (1)

In secondo luogo, i Peripatetici sostenevano « che non può essere verisimile che la terra si muove, essendo quella il mezzo e centro de l'universo, al quale tocca essere fisso e costante fundamento d'ogni moto » (2). Ma G. Bruno rispondeva « che questo medesimo può dir colui, che tiene il sole essere nel mezzo de l'universo, e per tanto immobile e fisso, come intese il Copernico e altri molti, che hanno donato termine circonferenziale a l'universo » (3).

---

(1) Andrea Osiander, ristampando a Basilea, nel 1567, il *De revolutionibus orbium coelestium* di Copernico, vi aggiunse un' avvertenza anonima, *ad lectorem — De hypothesibus huius operis*, in cui mise in dubbio la teoria copernicana, che non è più che un'ipotesi, « perchè, se alcuno queste cose fente prenderà per vere, uscirà più stolto da questa disciplina, che non v'è entrato. *C. d. l. c.* — I, p. 61-2. E però faceva mille scuse nel presentare il libro, non dubitando, che alcuni eruditi, essendo già divolgata la fama de le nove supposizioni di questa opera, che vuole la terra esser mobile e il sole starsi saldo e fisso in mezzo de l'universo, non si sentono fortemente offesi, stimando che questo sia un principio per ponere in confusione l'arte liberali già tanto bene e in tanto tempo poste in ordine. — *ibid.* — p. 60. G. B. perciò lo chiamò « asino, ignorante e presentuoso » *ibid.* — *loc. cit.* — pazzo, bestia — *ibid.* — p. 63. E in questo ci fa ricordare le postille, con cui Galileo, nel secreto del suo studio, comentava le opere dei suoi contradditori, non meno presuntuosi e ignoranti.

(2) *C. d. l. c.* — I, p. 72; v. anche *De imm. et inn.* — I, I, p. 351.

(3) *C. d. l. c.* — I, p. 72-3. — Nel *De imm. et inn.* — I, I, p. 382, riportò tutte le considerazioni, di cui si era valso Copernico, per sostenere la mobilità della terra.

E, infatti, è proprio così: perchè, se fossimo nel sole, vedremmo la terra e il suo cielo girare attorno ad esso. come di qui vediamo il sole e il così detto firmamento girare attorno a noi. (1)

A parte, poi, che, per tutto quello che si disse molto più sopra, a proposito dell' infinità dell' universo, questa ragione « è nulla anco contra il Nolano, il quale vuole il mondo essere infinito, e però non esser corpo alcuno in quello, al quale simplicimente convenga essere nel mezzo, o nell'estremo, o tra que' dua termini » (2).

« Se fossimo nella luna, o in altri astri, avremmo la stessa illusione di crederci nel centro dell' universo » (3) immobile, mentre la ragione ci dice che l' u-

---

(1) Lo stesso disse Galilei: « La terra non è al centro dell'universo; troveremmo in quello esser piuttosto collocato il sole. » — *Le op. di G.* — v. VII, p. 58 — *ed. naz.* —; *ibid.* p. 348-9.

(2) *C. d. l. c.* — I, p. 73.

(3) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 334. — Lo stesso dice a p. 310. « Cossì noi che siamo in terra, diciamo la terra essere al mezzo..... Come niente manca color che sono nella luna, si intendono aver circa questa terra. il sole, e altre e altre stelle, che sono circa il mezzo e il termine degli proprii semidiametri del proprio orizzonte; cossì non è più centro la terra, che qualsivoglia altro corpo mondano; e non sono più certi determinati poli alla terra, che la terra sia un certo e determinato polo a qualch' altro punto dell' etere e spacio mondano; li quali medesimi, per diversi riguardi, tutti sono e centri e punti di circonferenza, e poli e zenithi ed altre differenze. La terra adunque non è absolutamente in mezzo de l' universo, ma al riguardo di questa nostra reggione ».

De imm. et inn. — I, I, p. 329, lib. III, c. III. — *Tellurem non esse* (*cum infinitum sit universum*) in medio, nisi ea, qua omnia in medio dicere possumus, ratione; v. anche *ibid.* c. IV, p. 260 e 341.

Art. adv. math. — I, II, p. 73. — « Tellus, ut et omnia infinita eiusmodi astra, mobilis est; in quocumque astro essemus, ita nobis illud in medio et immobile videretur, ut et terra videtur. »

niverso, essendo infinito, non ha centro, come non ha circonferenza, e perciò è immobile. (1)

Se a noi sembra che la terra sia ferma e, per di più, nel centro dell'universo, anzitutto questa illusione si deve, come si sa, al fatto che non possiamo percepire i movimenti del sole e degli altri astri, per la soverchia distanza; e poi, perchè non possiamo avvertire il movimento che essa fa attorno al sole, facendo parte di essa; come non avvertiremmo il movimento d' una barca, sulla quale ci trovassimo, e che fosse in alto mare, lontana da ogni oggetto, che potesse servire come punto di partenza per determinare la velocità di essa. (2)

---

(1) Lo stesso disse Galilei: « il moto terrestre comprendesi nelle stelle » -- *ibid.* — v. VII, p. 280; « i moti della terra sono impercettibili a noi; percettibili a quelli degli altri pianeti; perciò basta l'analogia per sostenere che la terra giri » — *ibid.* — p. 140.

(2) *De l' inf. u. e m.* -- I, p. 343-4. — « È impossibile la terra non esser mobile, cossì come gli altri astri mobili, posto che il moto di quelli non è sensibile, perchè ne siamo oltre certa distanza rimossi; e questo se è, non ne può esser sensibile; perchè, come han notato gli antichi e moderni veri contemplatori della natura, e come per esperienza ne fa manifesto in mille maniere il senso, non possiamo apprendere il moto, se non per certa comparazione e relazione a qualche cosa fissa; perchè, tolto uno, che non sappia che l' acqua corre, e che non vegga le ripe, trovandosi in mezzo l' acqui, entro una corrente nave, non arebbe senso del moto di quella. Da questo potrei entrare in dubio ed essere ambiguo di questa quiete e fissione e posso stimare, che, s' io fosse nel sole, nella luna e altre stelle, sempre mi parrebe essere nel centro del mondo immobile, circa il quale tutto il circostante venga a svolgersi, svolgendosi però quel corpo continente in cui mi trovo, circa il proprio centro. Ecco come non son certo della differenza del mobile e stabile ».—*De l' inf. u. e m.*—I, p. 343-4.

(*segue*)

In terzo luogo, i Peripatetici dicevano « se fosse vero la terra moversi verso il lato che chiamiamo oriente, necessario sarebbe che le nuvole de l'aria sempre apparissero discorrere verso l'occidente, per raggione del velocissimo e rapidissimo moto di questo globo, che in spacio di vintiquattro ore deve aver compìto sì gran giro. » (1)

Ma G. Bruno rispondeva che questa era una ragione puerile, di quelle « delle quali ne son pieni tutti i cartoccini ». Se le nuvole si vedono spesso correre non solo verso occidente, ma verso tutti gli altri punti cardinali, ciò non è una prova che la terra sia ferma. Come gli uomini che si trovano sul ponte di una nave, si possono muovere in tutti i sensi, mentre la nave corre verso una data direzione (2), così « con la terra si

---

(*cont.*)

Anche il Cusano aveva detto lo stesso nel *De docta ignorantia* — III, c. 12 — « Iam nobis manifestum est terram istam in veritate moveri, licet nobis hoc non appareat, cum non apprehendimus motum nisi per quandam comparationem ad fixum; si enim quis ignoraret aquam fluere, et ripas non videret, existens in navi in medio aquae, quomodo apprehenderet navem moveri ? ». E lo stesso disse anche Galilei : « il moto della barca è insensibile a chi ci sta dentro, se non vi sono oggetti visibili » — *ibid.* — v. VII, p. 280.

(1) *C. d. l. c.* — I, p. 79. Anche Aristotile nel *De coelo*, — 11, 14. 296, b, 23, — « aveva detto, che se la terra si movesse, sarebbe impossibile che una pietra, gittata a l'alto, potesse per medesma rettitudine perpendicolare tornare al basso; ma sarebbe necessario che il velocissimo moto della terra se la lasciasse molto a dietro verso l'occidente ». — *C. d. l. c.* — I, p. 82. — Questa obbiezione più tardi fu ripetuta da Tolomeo e in epoca molto più recente da Tycho-Brahe. — v. *De La Lande* — *Astronomie* — t. 1, p. 531, *ed. cit.*

(2) *C d. l. c.* — I, p. 82-3. — Questa ragione, prima di lui, l'aveva portata Copernico : « La terra gira con tutto ciò che le

(*segue*)

muoveno tutte le cose che si trovano in terra » (1). L'obbiezione dei Peripatetici avrebbe valore, se si trattasse d' un corpo lanciato dal di fuori della terra, verso il centro di essa, perchè, allora, dato il movimento del nostro pianeta, il corpo « perderebbe la rettitudine » e non andrebbe a colpire nel punto preso di mira. Ma, se un corpo si lancia da entro la terra, esso, non ostante il movimento di questa, va a cadere al luogo designato. Lo stesso avviene, se, mentre passa una nave, lungo il corso d' un fiume, si venisse a scagliare contro di essa un sasso « per dritto » : « il colpo verrà fallito, per quanto comporta la velocità del corso » (2). Ma, posto alcuno sopra l'arbore di detta nave, che corra quanto si voglia veloce, non fallirà punto il suo tratto.... » Così pure, se dalla cima d' un albero, si lascia cadere per dritto una pietra sul ponte, o dentro la stiva della nave, « la pietra, per la medesma

---

(*cont.*)
appartiene e tutto avviene sulla terra mobile, come se essa fosse in riposo ». — v. *De La Lande* — *Astronomie* -- t. 1, p. 518.

E dopo la ripetette Galilei — v. *Le op. di Galilei* — v. V, p. 543, *ed. naz.*, in cui tagliò corto, dicendo agli avversari : « esperimentate, prima di fare una simile obbiezione, e allora vedrete che il sasso, cadente dalla sommità dell'albero nella nave,... va sempre a terminare e ferire nell' istesso luogo, tanto quanto la nave è in quiete, quanto mentre ella velocemente cammina... »

(1) *C. d. l. c.* — I, p. 83. — Lo stesso disse Galilei : « Le cose nella terra si muovano in tutti i sensi, mentre questa gira, come le cose (mosche, farfalle, pesi), su una nave ferma o in moto, purchè non si allontanino troppo, perchè il moto della terra o nave è *comune* a tutte le cose contenute in esse. — *ibid.* — v. VII, p. 212-214 *passim.* ; « e il moto comune a noi e agli altri mobili è come se non fosse » — *ibid.* — VII, p. 273-5; 401, *ed. cit.*

(2) Lo stesso disse Galilei nel v. VII, p. 152, *ed. cit.*

linea, ritornerà a basso, muovasi quanto si voglia la nave, pur che non faccia degli inchini. » (1)

Or bene, poichè « questo aere, per il quale discorrono le nuvole e gli venti, è parte de la terra; perchè sotto nome di terra..... se intende tutta la macchina e tutto l'animale intiero, che costa di sue parti dissimilari; *ne avviene che* gli fiumi, gli sassi, gli mari, tutto l'aria vaporoso e turbulento, il quale è rinchiuso ne gli altissimi monti, appartiene a la terra, come membro di quella,.... *e si muove con essa*. Le nuvole, dunque, dagli accidenti, che son nel corpo de la terra, si muoveno — *in tutti i sensi*, e son come nelle viscere de quella, cossì come le acqui. » (2)

In quarto luogo, i Peripatetici obbiettavano « esser cosa impossibile che la terra si muovesse, essendo corpo così grande, così spesso e così grave, (3) che è inconcepibile che esso giri attorno al sole. »

---

(1) *C. d. l. c.* — I, p. 83. — Lo stesso disse Galilei: « La pietra lasciata cadere dalla cima dell'albero della nave, batte nello stesso luogo, si muova o no la nave » — *ibid.* — v. VII, p. 170; v. anche p. 151-2.

(2) *C. d. l. c.* — I, p. 79; v. anche *De imm. et inn.* — I, II, lib. VI, c. 13, p. 199. — E qui citava l'autorità di Platone — *Phaedo* — 109, *c.* — *e.* —, che aveva detto che noi viviamo immersi nell'aria, parte della terra, come i pesci nell'acqua. — Lo stesso disse Galilei: « Ai Peripatetici che obbiettavano, che se fosse vero il moto annuo della terra — a maggior ragione, quello diurno — esso avrebbe dovuto cagionare vento gagliardissimo, rispondeva: « no, perchè la terra viaggia con la colonna d'aria ambiente » — *ibid.* — p. 278-9; e perciò « le nuvole e gli uccelli possono volare in tutti i sensi » — *ibid.* — p. 152, 168, 212-3.

(3) *C. d. l. c.* — I, p. 109.

Ma G. Bruno, levò ogni valore a questa obbiezione, servendosi delle ragioni dei suoi stessi avversari.

Se sembra strano che la terra faccia il giro di rotazione e di rivoluzione con una velocità così stragrande, con quanta maggior ragione « il medesmo si potrebbe dire della luna, il sole e d' altri grandissimi corpi, e tanti innumerabili, che gli avversari vogliono che sì velocemente circondino la terra con giri tanto smisurati. E pur hanno per gran cosa che la terra in 24 ore si svolga circa il proprio centro, e in un anno circa il sole. » (1)

Infatti, noi « troviamo molto minor raggione, per la quale il sole e tutta l' università de le stelle si abbino a muovere circa questo globo, che esso per il contrario debba voltarsi a l' aspetto dell' universo, facendo il circolo annuale circa il sole, e diversamente con certe regolate successioni per tutti i lati volgersi e inchinarsi a quello, come a vivo elemento del fuoco » (2).

---

(1) *C. d. l. c.* — I, p. 109. — Come si sa questa fu una delle principali ragioni, che indussero Copernico a combattere il sistema geocentrico. — « Perciò. poi. Galilei disse: « il moto diurno è più conveniente dire che è della terra, anzichè della volta stellata ». « Se noi considereremo soltanto la volta immensa della sfera stellata, in comparazione della piccolezza del globo terrestre contenuto da quella, per tanti milioni di volte. e più penseremo alla velocità del moto che deve in un giorno e in una notte fare un' intera conversione, io non mi posso persuadere che trovar si potesse alcuno che avesse per essser più ragionevole e credibile che la sfera celeste fosse quella che desse la volta, ed il globo terrestre restasse fermo » — *ibid.* — p. 141.

(2) *C. d. l. c.* — I, p. 119. — E aveva ragione, perchè, per vedere quanto fosse inconcepibile che il cielo e le stelle, in esso incastrate, potessero girare attorno alla terra in 24 ore, basta sapere che la stella più vicina è ad una distanza tale che la luce impiega 4 anni per arrivare a noi, non ostante che percorra 300,000 Km. a 1″ — v. *Nezgal — Evolution des mondes*. p. 77, Paris, Scheicher, 1906.

In quinto luogo, i Peripatetici sostenevano la teoria geocentrica, affermando essere impossibile che la terra così pesante, — essendo costituita di terra, acqua, aria e fuoco — potesse stare sospesa nel cielo, che si credeva costituito di puro etere, e tanto meno che potesse girare attorno al sole. (1)

G. Bruno anche qui avrebbe potuto confutare l'obbiezione degli avversari con il solo argomento *ad hominem*. Se ai Peripatetici pareva inconcepibile che la terra, così pesante potesse stare sospesa nello spazio e così girare attorno al sole, con quanta maggior ragione non doveva riuscire inconcepibile il voler sostenere che tanti corpi celesti potessero equilibrarsi nello spazio e girare attorno ad essa? E gli astri non sono, certo, fuochi fatui o fiammelle accesi nella volta del cielo, ma mondi, come la terra, e, in massima parte, più grandi di essa.

Ma, senza tener conto di questa ragione, alla quale gli avversari avrebbero potuto non prestare fede, perchè ancora non c'erano nè il cannocchiale, nè il telescopio, G. Bruno si propose piuttosto di far rilevare che l'obbiezione dei Peripatetici era nata dall'ignoranza delle leggi della meccanica celeste (1), la quale

---

(1) Aristotile credeva che il cielo, essendo semplice, non fosse nè grave, nè leggiero. G. B. disse che, secondo la dottrina del filosofo greco: « Non gravitas premit illud coelum enim, levitas neque tollit. Namque grave ad medium, a medio leviusque cietur. » — *De imm. et inn.* — I, II, p. 3.

(1) Il dialogo V. della *C. d. l. c.* — p. 9 « determina contro questi dubi, che procedono con la stoltissima raggione e levità dei corpi » — v. anche *De imm. et inn.* — I, II, lib. VI, c. 5, p. 180.

ci insegna che il sistema eliocentrico sarà compreso, « quando si saprà ch' esser grave o lieve non conviene a' mondi, nè a parte di quelli, perchè queste differenze non sono naturalmente, ma positiva- e respettivamente...., » (1) intendendo dire che queste differenze sono per noi e per le cose che entrano in relazioni con noi, mentre, rispetto allo spazio infinito, « nulla è grave e lieve, assoluta- ma rispettivamente: dico, al riguardo del loco, verso al quale le parti diffuse e disperse si ritirano e congregano. » (2)

E, infatti, è così. Come le nozioni di moto e di direzione non hanno valore per l' infinito, perchè esso, come si dimostrò, è immobile, senza centro e senza circonferenza, così, in modo analogo, le nozioni di grave e di leggiero non hanno significato alcuno per l' universo, « perchè non è grave, nè lieve, tanto esso, quanto ogni altro corpo nel suo luogo naturale ;...... il corpo dunque infinito, secondo noi, non è mobile, nè in potenza, nè in atto; e non è grave, nè lieve, nè in potenza, nè in atto. » (3)

---

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 372-3.

(2) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 331. — Anche Galileo disse lo stesso parlando dell' aria. L' aria, come ogni corpo ha gravità, ma nel suo loco non è grave — « in quo error Aristotelis manifestatur, dicentis aërem in proprio loco gravare ». v. *Le op. di G.* — I, p. 285, *ed. cit.*

(3) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 319. — *ibid.* p. 312. — « Noi dimostreremo come de infiniti corpi, che sono, nessuno è grave, nè lieve. Perchè queste qualitadi accadeno alle parti, per quanto tendeno al suo tutto e luogo della sua conservazione; e però non hanno riguardo all' universo, ma agli propri mondi, continenti e intieri... Oltre, che gli gran corpi sieno gravi o lievi non è possibile, essendo l' universo infinito; e per tanto non hanno

(*segue*)

È vero che G. Bruno ignorò le leggi della meccanica celeste, perchè ancora Keplero, Galileo e Newton dovevano scoprirle e determinarle, ma intuì che ogni corpo nel suo loco naturale, ogni astro così com'è in relazione agli altri astri, dai quali è attratto, o che attrae a sè, non è nè grave nè leggiero. (1)

Infatti, secondo lui, la causa, per cui i corpi celesti stanno sospesi nell'aria, come *nel loro loco naturale*, si deve al fatto che essi gravitano l'uno verso gli altri, equilibrandosi senza fine (2), senza che per questo l'in-

---

(*cont.*)
ragione di lontananza o propinguità dalla o alla circonferenza o centro, indi non è più grave la terra nel suo luogo, che il sole nel suo, Saturno nel suo. »

Anche Galilei disse lo stesso: « Il sole, la luna e tutti gli altri globi del mondo sono gravi non meno della terra. La terra sta nel luogo suo, come nel suo la luna » — v. Lett. a Francesco Ingoli, ravennate, che aveva scritto *De situ et quiete terrae, contra Copernici systema Disputatio* — 1616 — nel *Le op. di Galileo* — v. V, p. 534 *e seg. ed. naz.* — E nel vol. VII, p. 296 disse che « grande, piccolo, immenso, minimo,... sono termini non assoluti, ma relativi ».

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 231 — « Diciamo oltre, che moto di grave e leve non solo non è conveniente a l' infinito corpo; ma nè manco a corpo intero e perfetto, che sia in quello, nè a parte di alcun di questi, la quale è nel suo loco, e gode la sua naturale disposizione ».

(2) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 312 — « Potremo però dire, che come sono le parti de la terra, che ritornano alla terra, per la loro gravità, — chè così vogliamo dire l' appulso de le parti al tutto, — cossì sono le parti de li altri corpi, come possono essere infinite altre terre o di simile condizione, infiniti altri soli o fuochi, o di simile natura. Onde seguiterebe che sieno infiniti corpi gravi secondo il numero; non però verrà ad esser gravità infinita ».

finito possa dirsi grave o leggiero, non essendoci altro termine con cui si possa paragonare.

Come noi non abbiamo coscienza del peso della colonna d'aria, che grava sul nostro corpo, perchè ne è penetrato da per tutto, sicchè il peso dell'aria si equilibra, così i corpi celesti, che sono avvolti e attraversati e riempiti di etere — G. Bruno diceva, di aria — non sono nè pesanti, nè leggieri, perchè si equilibrano.

« Perciò » la terra nel suo loco non è più grave che il sole nel suo, e gli membri de' corpi principali, come le acqui, nelle sue sfere.... »; perchè « l'aria, il quale è generalissimo continente, ed è il firmamento di corpi sferici, da tutte parti esce, in tutte parti entra, per tutto penetra, e tutto si diffonde; e però è vano l'argomento, che costoro apportano, della raggione della fissione de la terra, per esser corpo, ponderoso, denso e freddo » (1).

« ..... Nè la terra, nè altro corpo è assolutamente grave o lieve.... Nessun corpo nel suo loco è grave nè leggiero..., ma queste differenze e qualità accadeno non a' corpi principali e particolari individui perfetti dell'universo, ma convegnono alle parti, che son divise dal tutto.... » (2)

In sesto luogo, i Peripatetici adducevano « la testimonianza della divina Scrittura (il senso della quale

---

(1) *C. d. l. c.* — I, p. 111; *ibid.* — p. 109-110.

(2) *De imm. et. inn.* — I, I, p. 262:

« Non gravis est igitur Tellus magis in regione
Hac, quam sit propria in regione Venus...
Quotquot in immenso sunt scintillantia campo,
Unus, continuus, quae complectitur aër.

V. anche *ibid.* — 263, I, II, lib. VI. c. 9, p. 187 *e seg.*

ne deve essere molto raccomandato, come cosa che procede da intelligenze superiori che non errano), *che* in molti luoghi accenna e suppone il contrario » (1).

Ma G. Bruno, da quello spirito novatore che era, non attribuì alcun valore a questa ragione, in nome di quella « libertà di spirito », di cui si era fatto difensore. E in ciò seguì Copernico (2), ma con più coraggio e meno fortuna.

---

(1) *C. d. l. c.*— I, p. 88.—Quest' argomento, che oggi non ha più valore, per le mutate condizioni dei tempi, nel secolo XVI era il più valido e il più pericoloso per chi ne dissentisse, esponendosi alle persecuzioni e alle vendette feroci della chiesa romana, la quale si era fatta sostenitrice del sistema tolemaico, perchè creduto conforme a molti passi della s. Scrittura. Si citava il libro di Giosuè c. 10 v. 13; dei *Salmi*, 92, v. 1; 103, v. 5; dell' Ecclesiaste, 1, v. 5; d' Isaia c. 38, v. 8; dei Giudici, c. 5, v. 20; di Esdra, c. 4, v. 34, etc.

(2) Copernico, nella lettera dedicatoria a Paolo III,—che serve di prefazione al *De revol. orb. coel.* — previde da quale parte gli sarebbero venuti i principali avversari; e, per prevenirli, dichiarò, che, se vi fossero stati teologi, i quali, ignoranti della matematica, avessero preteso di portar giudizio sul suo libro, per qualche luogo della Scrittura, malamente torto al loro proposito, egli non avrebbe risposto, nè data importanza al loro giudizio, siccome stolto e temerario. Questa sua ragione si trova fra le altre, che G. B. riportò nel *De imm. et inn.* — I, I, p. 385 — « Si e theologis quidam fortasse erunt, qui omnium mathematum ignari, de illis tamen judicium sibi sumere, propter locum aliquem Scripturae male ad suum propositum detortum, ausi fuerint mecum hoc institutum reprehendere et insectare, illos nihil moror, adeo ut etiam illorum judicium tanquam stultum atque temerarium contemnam ».

Tanto, contro i morsi dei sicofanti non c' è modo di guardarsi! « Ideoque doctissimorum et prudentissimorum judicio et auctoritate fretus futurum arbitror ut a calumniarum fine immunis maneam et illaesus, licet sit in proverbio: *non est remedium adversus sicophantae morsum* ». — *ibid.* p. 385.

Toccando questo tasto, che allora era il più pericoloso — ed egli stesso prima, e Galilei, più tardi, pur troppo l'ebbero a sperimentare — cercò, non tanto di sviare i pericoli, cui sapeva di andare in contro, quanto piuttosto di convincere gli avversari, senza molto turbare la loro coscienza religiosa, facendo comprendere che, anzitutto, nell'invocare l'autorità della Bibbia non bisogna essere pedanti e pieni di soverchio zelo, trattandosi di discussioni puramente scientifiche. (1)

Poi, nell'invocare quest'autorità, bisogna distinguere quale valore si debba attribuire ad essa, se pratico o teoretico; se, cioè, la Bibbia si deve considerare piuttosto come opera che riguardi la vita pratica, ovvero la vita speculativa dell'uomo.

Or bene, egli attribuiva alla sacra Scrittura valore pratico soltanto, in quanto essa può servire, ed è servita, di fatti, a guidare le azioni umane, secondo certi principii etici di bene e di male, che si possono dire le linee direttrici della condotta umana.

---

(1) Del resto, anche Tomaso d'Aquino, seguendo Agostino, aveva detto che nello spiegare la s. Scrittura, non bisogna essere pedanti o fanatici: « Hoc in principio protestor quod plures horum articulorum ad fidei doctrinam non pertinent, sed magis ad philosophorum dogmata. Multum autem nocet talia quae ad pietatis doctrinam non spectant asserere vel negare quasi pertinentia ad sacram doctrinam; dicit enim Augustinus (in 5ª *Conf.*) cum audio christianum aliquem ista (scilicet quae philosophi de coelo et stellis et de solis lunaeque motibus dixerunt), nescientem et aliud pro alio sentientem, patienter intueor opinantem hominem; nec illi obesse video quam de te, Domine, creator omnium, non credat indigna, si forte situs et habitus creaturae ignoret; obest autem si haec ad pietatis doctrinam pertinere arbitretur et pertinacius affirmare audeat quod ignorat ». — *Opusc.*, 10, 9. 18.

Ma non le attribuì alcun valore teoretico o scientifico, non solo perchè la considerò come il prodotto della cultura del popolo ebreo, che non ebbe conoscenze esatte di astronomia, ma anche perchè fece rilevare che, nell'interpretare questa letteratura, bisogna cercare più il senso riposto, anzichè stare a quello letterale. E non si deve perdere di vista che questi libri furono scritti per dirozzare un popolo semibarbaro, al quale bisognava parlare in modo da farsi intendere. A « Smith », perciò, che obbiettava che « la divina Scrittura (il senso della quale ne deve essere molto raccomandato come cosa che procede da intelligenze superiori che non errano) in molti luoghi accenna e suppone il contrario » *(il geocentrismo)*, Teofilo (Bruno) rispondeva da filosofo: « Or, quanto a questo credetemi che, se gli Dei si fussero degnati d'insegnarci la teorica delle cose della natura, come ne han fatto favore di proporci la prattica di cose morali, io piuttosto mi accosterei alla fede de le loro revelazioni, che muovermi punto da la certezza de mie raggioni e propri sentimenti. » (1)

« Ma, come chiarissimamente ognuno può vedere, nelli divini libri in servizio del nostro intelletto non si trattano le demostrazioni e speculazioni circa le cose naturali, come se fusse filosofia; ma, in grazia de la nostra mente e affetto, per le leggi si ordina la prattica circa le azioni morali. Avendo dunque il divino legislatore questo scopo avanti gli occhi, nel resto non si cura di parlare secondo quella verità, per la quale non profitterebbono i volgari per ritrarse dal male e appigliarse al bene; ma di questo il pensiero lascia

(1) *C. d. l. c.* — Dial. IV, p. 86.

agli uomini contemplativi, e parla al volgo di maniera che, secondo il suo modo d'intendere e di parlare, venghi a capire quel ch' è principale » (1).

« Molte volte, dunque, e a molti propositi, è una cosa da stolto ed ignorante più tosto riferir le cose secondo la verità, che secondo l' occasione e comodità. Come, quando il sapiente disse: — *nasce il sole e tramonta, gira per il mezzo giorno, e s' inchina a l' Aquilone* — (*Ecclesiaste* I, 5-6), se avesse detto: la terra si raggira a l' oriente, e si tralascia il sole, che tramonte, s'inchina a' doi tropici, del Cancro verso l'Austro, e Capricorno verso l' Aquilone, sarebbono fermati gli auditori a considerare: — Come, costui dice la terra muoversi? Che novelle son queste? = L' arrebono al fine stimato un pazzo, e sarebbe stato « da dovero un pazzo ». (2)

« Vogliono forse questi reverendi, che, quando Mosè disse, che Dio tra gli altri luminari ne ha fatti dei grandi, che sono il sole e la luna, (3) questo si debba intendere assolutamente, perchè tutti gli altri siino minori della luna, o veramente secondo il senso volgare e ordinario modo di comprendere e parlare? Non sono tanti astri più grandi che la luna? Non possono essere più grandi che il sole? Che manca alla terra, che non sii un luminare più bello e più grande che la luna, che, medesmamente ricevendo nel corpo de l' Oceano ed altri mediterranei mari il gran splendore del sole, può comparire lucidissimo corpo agli altri mondi, chiamati astri, non meno che quelli appaiono a

---

(1) *ibid.* — p. 86.
(2) *ibid.* — p. 87.
(3) *ibid.* — 1. p. 88.

noi tante lampeggianti faci? Certo, che non chiami la terra un luminare grande o piccolo, e che tali dichi essere il sole e la luna, è stato bene e veramente detto nel suo grado, perchè dovea farsi intendere, secondo le paroli e i sentimenti comoni, e non far come uno, che qual pazzo e stolto usa della cognizione e sapienza ».

« Parlare con i termini de la verità, dove non bisogna, è voler che il volgo e la sciocca moltitudine, dalla quale si richiede la prattica, abbia il particular intendimento; sarebbe come volere che la mano abbia l'occhio, la quale non è stata fatta dalla natura per vedere, ma per oprare e consentire la vista » (1).

« Dove, dunque, gli uomini divini parlano, presupponendo nelle cose naturali il senso comunemente ricevuto, non denno servire per autorità »..... e perciò non devesi « prendere per metafora quel che non è stato detto per metafora; e, per il contrario, prendere per vero, quel che è stato detto per similitudine. Ma questa distinzione del metaforico e vero non tocca a tutti di volerla comprendere, come non è dato ad ogni uomo di posserla capire » (2).

Ecco perchè egli era convinto che la sua « filosofia, » — fondata sulla « libertà di spirito, » — *fosse* « conforme alla vera teologia e degna d'esser faurita da le vere religioni » (3), come quella che « favorisce la religione più che qualsivoglia altra sorte de filosofia » (4).

Come si vede, qui G. Bruno precorse Galilei, il quale, come si sa, si difese dalle stesse obbiezioni, quasi con

(1) *ibid.* — I, p. 88.
(2) *ibid.* — I, p. 89.
(3) *ibid.* — I, p. 8.
(4) *ibid.* — I, p. 91.

le stesse ragioni (1); ma nè pure il grande pisano fu più fortunato di lui, perchè, non ostante la tante volte ripetuta sua confessione di fede religiosa, se non fu bruciato come eretico, fu condannato, oltre che alla pena del carcere, a recitare i salmi penitenziali una volta la settimana!

Sfatate così tutte le obbiezioni degli avversari, G. Bruno fece vedere che la terra, essendo mobile nello spazio, fa diverse specie di movimenti (2). Però, nel determinare quali di essi « convengano a questo globo », (3) non fu chiaro, sebbene avesse cercato di tesoreggiare l'opera di Copernico, forse perchè si richiedeva una cultura matematica, che egli non aveva. (4)

---

(1) V. *La lett.* a B. Castelli *del 21 dic.* 1613 — Vol. V. p. 279 *dell' ed. naz.*; *le due lett.* del 16 feb. e 23 marzo 1615, *ibid.* v. V. p. 289; e *la lett.* a M. Cristina, granduchessa di Toscana, del 1615, *ibid.* v. V, p. 307.

(2) Il dialogo V della *C. d. l. c.* — I, p. 9 « fa vedere quanto sia necessario che questa terra ed altri simili corpi si muovano non con una, ma con più specie di moti ».

(3) *C. d. l. c.* – I, p. 120; *De imm. et inn.* — I, I, p. 385.

(4) Del resto, non deve fare meraviglia, perchè fino a lui nessuno era ancora riuscito a spiegare esattamente i movimenti del sistema planetare, qualunque fosse la teoria seguita.

Eudosso aveva cercato di spiegarli con l' ipotesi degli *epicicli*; Ipparco con quella degli *eccentrici*; Tolomeo con l' una e con l' altra. Copernico, pur sostenendo una teoria contraria, suppose che i moti dei pianeti fossero *o circolari e uniformi, o composti di moti circolari e uniformi*. Egli credeva che la terra girasse attorno al sole, presentando sempre la stessa faccia, come la luna fa alla terra. Ci volle Keplero, — 1571-1630 — per dimostrare che questi moti non sono circolari, ma *ellittici*. Infatti nella seconda delle tre leggi, da lui scoperte, e per cui restò famoso, disse « che le orbite dei pianeti sono delle ellissi, di cui il sole occupa il foco comune ». — v. Flor. Cajori—*Storia della fisica elementare*, p. 25-27, Bologna, Zanichelli, 1909.

Ma se si ricordi che G. B. disse che « circulus non esse ullus in motu naturalium ». — *De imm. et inn.* — I, I, p. 209 e che « motum illum circularem in astris non dari potest » — *De imm. et inn.* — I, II, p. 365, — bisogna riconoscere che egli ebbe un presentimento del moto ellittico del sistema planetario.

Secondo lui, questi moti sono: 1. quello di rotazione, 2. quello di rivoluzione, 3. quello emisferico, 4. e, infine, quello colurale e polare. (1)

Prima, infatti, credette che la terra fosse soggetta a quattro specie di moti (2); ma più tardi ridusse questi moti a tre, e, in ultimo, a due soltanto, seguendo, anche in questo, Copernico. (3)

Però, nel determinare questi moti andò incontro a più d' una inesattezza, perchè, non possedendo una vera cultura matematica e astronomica, il filosofo la vinse sullo scienziato.

Parlando del moto di rotazione, che la terra fa attorno al suo asse « circa il proprio centro », egli disse che esso si compie « in ispacio di vintiquattro ore » (4). E qui indovinò.

Parlando del moto di rivoluzione, « con cui il.... centro — *della terra* — circuisce il lucido corpo del sole », egli disse che questo moto si compie « in trecento sessanta quattro giorni e un quadrante in circa » (5). E anche qui presso a poco indovinò.

Ma, nel determinare quello degli altri pianeti errò, perchè credette che le orbite, percorse da Mercurio e da Venere, fossero non minori di quella della terra, come giustamente aveva affermato Copernico, e come del resto è stato provato dalla meccanica celeste, ma egua-

---

(1) *C. d. l. c.* — I, p. 94-5 e 120-2.

(2) Nel dial. V della *C. d. l. c.*—I, p. 121, dice che quelli — i moti della terra—« non denno esser più, nè meno di quattro semplici, benchè concorrano in un composto »; v. anche—*ibid.*—p. 122.

(3) *De imm. et inn.* — I, I, lib. III, c. 9-10, p. 385 *e seg.*

(4) *C. d. l. c.* — I, p. 120.

(5) *C. d. l. c.* — I, p. 121.

li (1). Mentre, se egli avesse saputo o potuto valutare l' azione, che sulla velocità dei corpi in moto esercita l'attrazione, di cui ebbe sentore, là, dove disse che « i corpi nel ritornare al loro continente, tanto più s' affrettano, quanto più si avvicinano » (2), avrebbe dovuto comprendere che l' orbita dei pianeti più vicini al sole non può essere eguale a quella terra, e tanto meno a quella dei pianeti che ne distano di più.

Nella determinazione, poi, delle altre due specie di moto, alle quali credette che fosse soggetta la terra, riuscì oscuro quanto mai (3).

Ma, tralasciando queste deficienze, che in parte si devono alla cultura incompleta di G. Bruno, in parte allo stato ancora assai imperfetto dell'astronomia, che, come scienza, doveva essere costituita da Galilei, Keplero e Newton, tutti questi moti ci dicono che la terra è un pianeta e che, come tutti gli altri pianeti del nostro sistema o

---

(1) *De imm et inn.* — I, I, lib. III, c. X, p. 390 e 395; v. anche lib. V. c. 8, p. 145. — « Conveniens est, omnium planetarum motum circa solem annuum esse vel aequalem, ut Lunae, Telluris, Mercurii, Veneris, qui sunt in eodem circulo..., sicut certe trium superiorum, quos dicunt Martis, Iovis et Saturni..., oportet ut non usque adeo distent a sole ».

(2) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 370.

(3) Lo Schiaparelli dice che G. B. riuscì inintelligibile, perchè, non avendo idee precise di geometria, e non conoscendo bene il linguaggio di questa scienza, si formò concetti confusi e indeterminati dei moti della terra, o li presentò in parole e frasi anche più confuse. E però, mentre si propose di seguire il sistema di Copernico, in realtà, egli fece un' esposizione dei moti della terra, non quale si trova nel *De revol. orb. coel.*, ma secondo l' interpretazione e l' imaginazione sua » — v. F. Tocco — *Le op. lat. di G. B.* — p. 314, *ed. cit.*

di altri sistemi solari, essa si muove nello spazio, attorno a sè stessa e attorno al sole. (1) E se ci sembra ferma, è perchè, noi, facendo parte di essa, non possiamo, come si disse, constatare questi movimenti; ma se potessimo essere nella luna o in altri pianeti, o anche nello stesso sole, vedremmo di là la terra girare attorno a quei mondi, come di qui ci pare che girino attorno alla terra, la luna, i pianeti, il sole e le stelle innumerabili. (2)

Queste furono le dottrine astronomiche, che G. Bruno formulò in sostegno del sistema eliocentrico o copernicano.

Oggi, in un secolo di piena « libertà di spirito, » sembrano ben poca cosa e ci fanno restare maravigliati al solo ricordo che una dottrina scientifica, così areligiosa, tre secoli or sono, costituisse argomento di eresia e fosse considerata come delitto, degno di condanna capitale!

E pure fu così, grazie all' ignoranza e alla testardaggine dei rappresentanti della chiesa cattolica, i quali per-

---

(1) « Questi — i pianeti dei sòli innumerabili —.... compiscono gli giri circa gli altri, com' è manifesto in questi sette, che versano circa il sole; dei quali la terra è uno, che, movendosi circa il spacio di 24 ore, dal lato chiamato Occidente verso l'Oriente, caggiona l' apparenza di questo moto de l' universo, circa quella che è detto moto mundano e diurno. La quale imaginazione è falsissima, contro natura e impossibile; essendo che sii possibile, conveniente, vero e necessario, che la terra si muova circa il proprio centro, per partecipare la luce e tenebre, giorno e notte, caldo e freddo, circa il sole per la partecipazione de la primavera, estade, autunno e inverno. » — *C. d. l. c.* — I, p. 94-5.

(2) *De imm. et inn.* — I, II, p. 32 — « In illis astris constituti diem inveniremus atque noctem, quam ex isto, a quo recessimus, orbe perdidimus, et ostendemus non aliam esse in solis astro rationem, quam in ceteris. »

seguitarono, col massimo furore, chiunque si fosse azzardato di sostenere la verità del sistema eliocentrico (1).

G. Bruno fu la prima vittima di questa presuntuosa intolleranza e fu bruciato vivo (2); Galileo, la seconda e, come si sa, fu costretto « in ginocchio ad abiurare, maledire e detestare l' errore e l' eresia del movimento della terra » (3).

---

(1) Basti leggere la motivazione, come si dice in gergo curialesco, della sentenza di condanna, pronunziata, del s. Uffizio contro il *deliquente* (*sic*) Galileo, per avere un'idea della cecità della sempre antimodernista chiesa romana. Vi si legge, infatti:

1. « che il sole sia centro del mondo et immobile di moto locale, è proposizione assurda e falsa in filosofia, e formalmente heretica, per essere espressamente contraria alla s. Scrittura »; 2. « che la terra non sia centro del mondo, nè immobile, ma che si muova etiandio di moto diurno, è parimente proposizione assurda e falsa nella filosofia e considerata in teologia *ad unius erronea in fide* »! v. *Le op. di G.* v. XIX, p. 403, *ed. naz.*

(2) Veramente i primi martiri della scienza astronomica furono Pietro d' Abano, bruciato in effigie nel 1316, e Cecco d' Ascoli, bruciato in carne e in ossa nel 1327, a 70 anni di età!

(3) Come si sa, Galileo, dopo l'ammonizione inflittagli, in nome del s. Uffizio, dal cardinale Bellarmino nel 1616, per gli accenni alla teoria geocentrica fatti nel *Nuncius sidereus* — 1610, — fu nel 1633 v. *Le op. di G.* — XIX, p. 278, 321-2, *ed. naz.*, in seguito alla pubblicazione dei *Dialoghi dei due massimi sistemi t. e c.* — condannato come *recidivo — relapsus* — v. *Le op. di G.* — v. XIX, p. 283, dell'*ed. naz.* — perchè « *teneva* come vera la *falsa* (*sic*) dottrina, da alcuni insegnata, che il sole sia centro del mondo ed immobile, e che la terra si muova anco di moto diurno. » — *ibid.* — p. 403; e però, « essendo incorso in tutte le censure e pene dai sacri canoni et altre constituzioni generali e particolari contro *simili delinquenti* [?] imposte e promulgate » — *ibid.* — p. 405 — « fu condannato al carcere formale in questo s. Uffizio *ad arbitrio nostro!* » — *ibid.* — p. 406.

Ma i teologi della chiesa romana e sopratutto i gesuiti, che non sapevano fare altro se non che giurare sulla Bibbia e su Aristotile, ci tenevano a non cambiare di pensiero, per timore di essere derisi dai protestanti, se avessero confessato che fino allora la chiesa cattolica, la quale che si vanta di essere fucina di verità, si era ingannata. (1)

E, infatti, si lasciarono passare quasi due secoli, prima che la chiesa romana si dichiarasse vinta (2) e permettesse ai suoi adepti di potere sostenere liberamente il sistema copernicano! (3)

Le concezioni cosmografiche e astronomiche di G. Bruno si chiudono con la dottrina della pluralità dei mondi: dottrina, che, se, considerata in sè stessa, ha ancora, per noi, dopo tanti progressi scientifici, valore di pura e semplice ipotesi, (4) tuttavia non si può negare

---

(1) Campanella scoprì la vera ragione dell'avversione dei gesuiti contro le scoperte di Galileo. « Si Galilaeus vicerit, non modicam irrisionem comparabunt Romanae fidei nostri theologi apud haereticos »; v. *Apol. pro Gal.* — c. III.

(2) Chi voglia conoscere la storia di questa contesa, legga di A. D. White — *The Warfare of Science with theology*, New Joork, 1896, v. 1, p. 114-170.

(3) Quantunque il 16 aprile 1757 si deliberasse di omettere il decreto, che proibiva i libri *docentes immobilitatem solis et mobilitatem terrae,* pur tuttavia soltanto nel 1822 fu dato di sostenere liberamente la dottrina copernicana! E ne era tempo!? — v. Favaro — *Galileo e l' Inquisizione* — p. 30, 31 e 159.

(4) Perciò, Galileo, spirito agnostico quanto mai, perchè educato al metodo scientifico, disse « non è stato sino ora provato da alcuno se il mondo sia finito o infinito » *Le op. di G.* — v. VII, p. 347, *ed. naz.*

che, per il modo come fu sostenuta nelle opere di questo filosofo, si può dire la conseguenza di una generalizzazione induttiva, sebbene frettolosamente ricavata dalla dimostrazione del sistema copernicano.

Qui si rileva meglio il distacco che intercede tra la filosofia nova e quella tradizionale.

I Peripatetici, invero, da una parte ammettendo che, a cominciare dal cielo lunare, negli spazi siderali non vi fosse più nè terra, nè acqua, nè aria, nè fuoco, e, dall'altra, non avendo una concezione adeguata della mole e della distanza degli astri, e tanto meno della grandezza dell'universo, sostenevano che la terra fosse l'unico mondo e il solo abitabile. (1)

G. Bruno, invece, sostenne una tesi contraria, con

---

(1) A dire il vero non furono i soli Peripatetici, sull'esempio di Aristotile, ad avere concezioni sbagliate sulla mole degli astri e sulla estensione dell'universo. Molti filosofi greci ce ne lasciarono tante prove.

G. Bruno ricordò Anassagora, il quale aveva detto che il sole fosse « un metallo rilucente ». — *Diog. Laer.* — 11, 8 —; Eraclito d'Efesio, che disse il sole essere di quella grandezza, che s'offre agli occhi; al quale sottoscrisse Epicuro, come appare ne la sua *Epistola* a Pitocle — v. *Diog. L.* — X, 91; e ne l'undecimo libro *De natura,* — *ibid. loc. cit.* — dice che, per quanto lui può giudicare, la grandezza del sole, de la luna e d'altre stelle, è tanta quanta ai nostri sensi appare. » E Lucrezio ripetette lo stesso — *De r. nat.* — v. 564-588, *passim.* — v. *C. d. l. c.* — I, p. 65.

Si capisce che, con una conoscenza così imperfetta della grandezza dei corpi celesti, non era possibile concepire nè pure l'ipotesi della pluralità dei mondi. E però, durante il medio evo, in cui, più o meno, il pensiero della Patristica, della Scolastica e della Filosofia araba rimase asservito alle dottrine astronomiche e cosmografiche dei pensatori greci, non si parlò mai della pluralità dei mondi.

Tomaso d'Aquino, per citare uno dei più gloriosi rappresentanti della cultura dell'epoca di mezzo, dopo essersi domandato « utrum sit Mundus unicus », rispose affermativamente. — v. *Sum. Theol. pars.* 1ª, *quaest.* XLVII, *art.* 3º.

la quale non solo mirò a distruggere le teorie degli avversari, ma anche a ricostruire una dottrina cosmografica e astronomica, che fosse coerente col naturalismo e col panteismo (1).

In vero, il suo merito consiste non tanto nell'avere dimostrato gli errori della cosmografia tradizionale e della teologia, le quali, dominate da una teleologia irrazionale, non avevano saputo far di meglio che mettere d'accordo il geocentrismo con l'antropocentrismo, quanto, piuttosto, nell'essersi mostrato il più ardito novatore del secolo XVI, e per certi riguardi, anche del secolo XVII, distaccandosi da tutti i cosmografi e astronomi, vecchi e nuovi, (2) perchè, avendo ammesso l'infinità

---

(1) Chi voglia conoscere la critica che egli a questo proposito fece alla cosmografia tradizionale, legga il *Dial.* V *De l' inf. u. e m.* -- p. 389; il lib. VI, c. 21, p. 236 e il lib. VII, c. 3-6 — p. 245 e seg. del *De imm. et inn.*, I, II.

(2) Dico del secolo XVI e XVII, perchè nessuno, come lui, si fece banditore dell' infinità della natura e della pluralità dei mondi; non i filosofi di quell'età,—Telesio, Patrizzi e Campanella— e nè pure gli stessi astronomi.

Keplero, infatti, credette che i pianeti solari fossero 5, quanti se ne conoscevano sino al suo tempo; e fu così pauroso ad ammettere la pluralità dei mondi, che « la seule idée... le fait frissonner d'horreur! » Delambre – *Hist. de l'astron. mod.*—, *t.* I, p. 386, Paris, 1821.—Nella *Dissertatio in nuncium sidereum*,—inventato da Galilei—quando seppe che gli astri scoperti da costui erano satelliti di Giove — e non altri astri, oltre il numero dei pianeti conosciuti di là dai confini del sistema solare — gli scrisse che aveva provato un senso di conforto. « Si circa unam fixarum discursitantes invenisse planetas, iam erant mihi apud Bruni innumerabilitates parata vincula et carcera, imo potius exilium in illo infinito. Itaque magno in praesens me liberasti metu, quem ad primam libri tui formam ex opponentis mei triumpho conceperam; quod quatuor istas planetas (*le stelle medicee*), non circa unam fixarum, sed circa sidus Iovis ais discurrere. »

Del resto, anche in pieno secolo XVII, Galilei non ammise la pluralità dei mondi. — v. *Lettera intorno al sist. copern.* a F. Ingoli ravvennate — *Le op. di G.* VI, p. 501-561, *ed. naz.*

dell' universo, l' unità della sostanza cosmica e delle leggi naturali, e avendo dimostrato che la terra non è situata al centro dell' universo, per la ragione che l'universo è infinito e però senza centro e senza circonferenza, sorpassando la dottrina del sistema copernicano, sostenne che non c' è un solo sistema solare e planetare, ma un' infinità di sistemi, planetari e solari, innumerabili e simili alla nostra terra e al nostro sole (1).

Nel farsi sostenitore d' una dottrina siffatta, egli, al solito, tesoreggiò l' opera dei tanti precursori, che gli spianarono quasi la via per allargare i limiti delle dottrine astronomiche e cosmografiche tradizionali; e però egli ricordò che nell' antichità greca la pluralità dei mondi era stata intuita da Pitagora, da Parmenide, da Melisso, da Eraclito, da Democrito, da Epicuro, da Lucrezio, « i quali conobbero uno spacio infinito, regione infinita, selva infinita, capacità infinita di mondi innumerabili, simili a questo, i quali cossì compiscono i lor circoli, come la terra il suo. (2) »

Come pure ricordava che il Cusano, se non aveva affermato direttamente questa ipotesi, ne aveva reso

---

(1) *De imm. et inn.* — I, II, p. 127 — « Diximus corpora infinita, et soles infinitos. »

L' origine della concezione della pluralità dei mondi appartiene agli Egiziani — v. Plutarco, *De plac. philos.*—II, c. 13; *Stobeo*—*Eclog. Phys.* I, p. 52 -- e a Pitagora, che, però, forse l' attinse da essi, in uno dei suoi viaggi in oriente.

(2) *C. d. l. c.* — I, p. 106. — Qui G. B. non si accorse della contraddizione in cui incorreva, nel citare l' autorità di alcuni di questi filosofi greci, i quali, avendo sostenuto, poco sopra, che i corpi celesti non fossero più grandi di quanto ci appaiono, non potevano, certo, parlare di pluralità dei mondi.

intelligibile la probabilità, sostenendo che gli altri astri, compreso il sole, sono costituiti degli stessi elementi fisico-chimici, che compongono la terra. (1)

Ma egli sorpassò le divinazioni dei suoi antecessori, parlando della pluralità dei mondi con una fede, anzi con una convinzione profonda, come se di essa potesse dare una dimostrazione veramente positiva.

Questa dottrina egli dovette formularsela troppo per tempo, perchè se ne trovano le tracce nello *Spaccio de la bestia trionfante*, dove è detto che « le stelle non manco son mondi, che la terra » (2); nei dialoghi *De gli eroici furori*, dove è detto che « l' universo, per essere infinito e senza dimensione e misura, viene ad essere..... luogo de mondi infiniti mobili in esso..., che son chiamati astri » (3).

Infatti, con l'avere dimostrato che la natura è una nella sua costituzione sostanziale e infinita, non avendo limite, come una sfera senza circonferenza è senza centro, si trovò la via aperta per sostenere: 1. che il sole non è fermo, come pare, perchè, se è il centro d' attrazione del nostro sistema, a sua volta, si muove anch'esso, non solo con moto di rotazione, (4) ma anche con moto di rivoluzione (5) e di traslazione, il che implica

---

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 338.

(2) *Op. cit.* — II, p. 114

(3) *Op. cit.* — II, p. 364.

(4) *De imm. et inn.* — I, II, p. 45. — « Certum est solis machinam ita circa proprium centrum converti, sicut et Tellurem converti nobis est certissimum. »

(5) Nella *C. d. l. c.* — I, p. 112 — accenna alla mancanza di una determinazione « circa il moto o quiete del sole », ma non ne esclude il movimento. Nel *De l' inf. u. e m.* — I, p. 345 —

(segue)

l'esistenza di altri corpi celesti; 2. che il sistema solare comprende un numero di corpi celesti, maggiore di quello conosciuto, (1) i quali, non si vedono o per la soverchia lontananza della terra, o per la troppa luce del sole, o per la debolezza dei nostri sensi (2); 3. che

---

(*cont.*)
dice che, dalle osservazioni fatte sul nostro pianeta « possiamo stimare che de le altre stelle, innumerabili, sono altre tante lune, altre tanti globi terrestri, altre tanti mondi simili a questo; circa gli quali par che questa terra si volta, come quelli appaiono rivolgersi e aggirarsi circa questa terra ». E ciò è spiegato meglio nel *De imm. et inn.* — I, I, p. 218, dove dice: « Omnia astra circuire, etiam fixa, inter quae sol est unus ».

« Peragunt orbes vitai circa elementa
Oceano undantes mundi, intra quos breviore
Soles circuitu vel nullo forte vagantur....
Quia vult animae vis cuncta moveri ».

(1) Il dial. V della *c. d. l. c.* — I, p. 8, « mostra che non sono sette erranti corpi solamente, per tal caggione che sette n'abbiamo compresi per tali; ma che, per la medesima raggione, sono altri innumerabili, — astri — che veramente si muovono ». Lo stesso disse nel *De imm. et inn.* — I, II, c. 13. p. 65. « Quod plures sunt planetae quam quae apparent »; — I, II, p. 69. — « Praeter eos autem qui videntur, planetas alio perplures esse oportet, quales interdum non solum comati, sed etiam sine coma solent apparere ab aliis nihilo minus dissimiles. »

(2) *De l'inf. u. e m.* — I, p. 335. — « Non è contra raggione che sieno di altre terre ancora, che versano circa questo sole, e non sono a noi manifeste, o per lontananza maggiore, o per quantità minore, o per non aver molta superficie d'acqua, o pur per non aver della superficie rivolta a noi e opposta al sole, per la quale, come un cristallino specchio, concependo i luminosi raggi, si rende visibile ». — *De imm. et inn.* — I, I, lib. I, c. 3 p. 213. — « Ii, quibus absque ingenio atque ratione largiti sunt oculi, ita negabunt circa alia astra fixa, nempe soles, discurrere

(*segue*)

vi sono più soli, e perciò più sistemi solari (1), perchè se è vero che « non sono più nè altrimenti fisse le altre stelle nel cielo, che questa stella, che è la terra, è fissa nel medesimo firmamento, ch'è l'aria » (2), bisogna ammettere che non solo nel cielo visibile, ma anche, in quello invisibile « vi sono soli innumerabili, terre infinite, che similmente circuiscono quei soli, come veggiamo questi sette circuire questo sole a noi vicino » ; de' quali — soli — molti sono a noi visibili, in ispecie

(*cont.*)
planetas, sicut et non apparent; cum et omnis ratio dictet, quod tum propter corporum parvitatem, tum maxime propter vim luminis remissiorem, quae est in speculo, quod lucis umbram atque imaginem non ipsam lucem obiectat, a fixorum astrorum quocumque alio tellures, quae sunt circa hoc fixum astrum, non apparere possunt ».

Come si vede, G. Bruno ha il merito di avere anticipato, sebbene con ragioni puramente filosofiche, Galileo, che scoprì i satelliti di Giove — *le stelle medicee,*—Herschel, che scoprì Urano— 1781 — e Galle, che scoprì Nettuno — 1846 —. Invece, Keplero, coetaneo di G. B., non ostante che fosse astronomo, credeva che, oltre i cinque pianeti allora conosciuti, non ve ne potessero essere altri frapposti, sostenendo che solo cinque corpi regolari si possono iscrivere nella sfera! — v. Delambre — *Hist. de l'astron. moder.* — t. 1°, p. 317-8, Paris, 1821.

(1) Che vi fossero più soli, l'arguiva dal fatto che nello spazio celeste i pianeti, che ricevono luce dal sole, non scintillano, mentre le stelle fisse — i *fuochi* — scintillano di luce propria ad occhio nudo. — *De imm. et inn.* — I, I, p. 212 — « Duo in universo praecipua primorum corporum genera. Soles nempe atque Tellures. De primo genere fixae... stellae sunt... De secundo genere est Luna, Mercurius, et reliqui planetarum, qui circa solem tum annuis discursitant motibus tum diurnis »; perchè, se vi sono più stelle fisse, o soli, non è concepibile che la loro luce si perda nello spazio, senza essere raccolta da altri corpi celesti, che ne sono privi per natura propria.

(2) *C. d. l. c.* — I, p. 104.

di picciolo corpo.... » (1); « ma i più sono invisibili, per la lontananza, e tuttavia (2) attorno ad essi possono versarsi terre di più grande e più picciola mole, che questa »; (3) 4. che è poco serio credere che il mondo sia rappresentato dalla nostra terra,

« la picciola aiuola che ci fa feroci, »

« atteso che le stelle — fisse o no — non manco son mondi, che la terra » (4); 5. che i corpi celesti, i quali, ad

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 334, 336-7.

(2) *De imm. et inn.* — I, I, p. 209 *e seg.*

(3) Anche Galilei disse che « molte cose possono essere in cielo invisibili a noi » *Le op. di G.* — v. VII, p. 396, *ed. naz.*

De l' inf. u. e m.—I, p. 337.—*De imm. et inn.* — I, I, p. 340.

« Quocirca fixos ubicumque est cernere soles
Isti congeneos, opus est quoque credere firme
Consimiles illum circa discurrere nymphas,
Quas non plus hinc aspicias, quamquam inde videri
Hae possint, quae sunt ita luce et mole minores. »

(4) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 114. — Fra le altre ragioni, addotte per sostenere la pluralità dei mondi, G. B. avrebbe potuto parlare della via lattea che, come si sa, è un ammasso di corpi celesti lontanissimi: satelliti, pianeti e soli.

Gli antichi non ne ebbero una conoscenza esatta, nè chiara. Aristotile la considerò, con una certa approssimazione, come la capigliatura di tanti astri accumulati in una parte del cielo. —*Meter.* III,— 565, 17, 5.—Nè se ne ebbe conoscenza più esatta durante il medio evo, o nel Rinascimento. Telesio stesso credette che fosse una porzione di cielo, disposta a modo della luna, che rimanda a noi la luce solare; se non che, per essere alquanto più spessa della luna, è visibile e lucida per sè stessa. Il primo a scoprire la natura della via lattea fu Galileo. Perciò Campanella, che, prima aveva seguìto Telesio, quando Galileo col telescopio scoprì che la via lattea non era « crassizie del cielo », ma ammassi di stelle, si ricredette. « Sed iam Galilaeus perspicillo ostendit Galaxiam esse stellarum collectionem parvularum, et non crassitiem ». — v. *Metaphys.* — pars. III, lib. XI, c. X.

occhio nudo, sembrano « borchie lucenti » « lampadure accese, fiammelle luminose », e così via, sono stelle o pianeti, aventi la stessa costituzione fisico-chimica della nostra terra e di quella degli altri astri (1), potendosi dimostrare « essere una la materia primiera del tutto » (2); 6. che tutti gli astri, pur essendo costituiti della stessa sostanza cosmica, presentano nella loro superficie parti dissimilari, (3) perchè « hanno gli

---

(1) Il dialogo III della *C. d. l. c.* — I, p. 7 — « afferma essere conformi in materia questo mondo nostro, che è detto globo della terra, con gli mondi, che son gli corpi degli astri; e che è cosa da fanciulli aver creduto, e credere, altrimente; e che quei son tanti animali intellettuali; e che non meno in quelli vegetano e intendono molti e innumerabili individui semplici e composti, che veggiamo vivere e vegetare nel dorso di questo ».

(2) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 337. — Ogni cosa perciò consta di parti dissimilari, come la terra e la luna e gli altri astri, — *C. d. l. c.* — p. 71 — perchè, « essendo uno il continente e comprensor di tutti corpi e macchine grandi, che veggiamo come disseminate e sparse in questo amplissimo canto..., ciascun di cotai corpi, astri, mondi, eterni lumi, è composto di ciò che si chiama terra, acqua, aria e fuoco...; in essi non altrimenti — che nella terra — si intendono ordinate queste parti dissimilari, secondo varie e diverse complessioni di pietre, stagni, fiumi, fonti, mari, arene, metalli, caverne, monti, piani e altre simili specie di corpi. » — *De l' inf. u. e m.* — I, p. 347; v. anche p. 356-7.

(3) G. B. l'arguiva dalle osservazioni fatte nella superficie della luna e del sole, « di cui appaiono diverse parti, altre più, altre meno luminose ». — *De l' inf. u. e m.* — I, p. 345. Se gli abitanti della luna, — i lunari — dato che vi fossero — potessero discendere nella terra, e se noi potessimo salire, così per dire, nella luna, vedremmo « informem esse telluris superficiem lunaribus, sicut nobis lunae ». — *De imm. et inn.* — I, I, lib. III, c. 4, p. 341. Galilei infatti osservò col cannocchiale che la luna

(*segue*)

suoi monti, le sue valli, gli suoi recessi, le sue acqui, gli suoi spiriti, gli suoi fuochi, con accidenti proporzionali a tutte meteoriche impressioni » (1); 7. che tutti i corpi celesti, pianeti o stelle fisse, hanno una configurazione analoga a quella della terra, cioè sono rotondiformi, (2) sebbene non perfettamente sferica (3); 8. che i corpi celesti ci sembrano punti luminosi per la lontananza, che ci separa da essi; mentre, se si tiene conto

---

(*cont.*)

ha superficie aspra, come la terra — v. *Le op. di G.* — v. VII, p. 96, *ed. naz.*

E qui indovinò. Dove errò fu nello spiegare la ragione della luminosità e dell' opacità, avendo creduto che le parti, dove c' è terra, fossero opache, e, dove c'è acqua, fossero luminose. « Maculas in luna esse quod continens in tellure, lucem vero quod mare ». — *De imm. et inn.* — I, I, p. 341; v. anche p. 374-5.

Questa supposizione non risponde alla realtà, perchè, come si sa, Galileo negò che nella luna vi potessero essere mari, piogge e, se acque vi fossero, esse sarebbero meno lucenti della terra. — *Dialoghi dei due massimi sistemi* — p. 85-6 e 88 — in *Le op. di G.* — v. VII, p. 88 *ed. naz.*

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 347.

(2) *De imm. et inn.* — I, II, p. 92-102.

(3) La prova della rotondità della terra G. B. non la trasse dalla proezione dell'ombra di essa, vista durante l'eclissi lunari, nè dal fatto che i naviganti, quando si avvicinano alla terraferma, vedono prima le cime dei monti etc., potendo essere illusioni ottiche, tanto più che un corpo piramidale da lontano sembra rotondo; — *De imm. et inn.* — I, II, lib. IV, c. 17 p. 92 *e seg.*; e c. 18, p. 100 *e seg.*—; ma dall'azione del principio interno che anima la terra, quasi egli avesse intuìto l'azione della forza centrifuga e centripeta. — *De imm. et inn.* — I, II, p. 109. « Nobis vero cognoscentibus Telluris corpus undique et ubique etherogeneis partibus consistens, et animatum, non tantum ab extrinseco principio, quantum ab interno, quod est anima, figurationem habere constat... »

che la grandezza di un corpo varia secondo la distanza, (1) è facile comprendere che gli astri non sono lucciole erranti, ma mondi come la terra, in confronto della quale alcuni sono più piccoli, ma altri immensamente più grandi (2); 9. che tutti gli astri sono soggetti nello spazio a movimenti analoghi a quelli che fa la terra, perchè, se sono costituiti della stessa sostanza,

---

(1) *De imm. et inn.* — I, II, lib. V, c. 3, p. 125 — « Certissima ratio distinguendae distantiae maioris et minoris uniuscuiusque sensibilis solis a nobis, est magnitudo. » — *De imm. et inn.* — I, I, p. 25. — « Ordo aperitur quo telluris et aliorum astrorum species appropinquatione et elongatione varietur; » *ibid.*—I, II, p. 32: « propius enim quibusdam astris factis, ut illorum nobis crescit vultus, ita et horum, a quibus elongamur, diminuetur. »

(2) *De imm. et inn.* — I, II, p. 21. — « Non sunt vanae noctilucae, vanaeque lampades et flammulae, sed ingentia mundorum corpora, ex quibus innumerabilia hoc nostro quem incolimus Telluris mundo longe maiora sunt ».

Se noi ci trovassimo nella luna a guardare di là la faccia illuminata della terra, questo nostro pianeta, che ci sembra così vasto, si osserverebbe come un piccolo globo. — *De imm. et inn.* I, II, lib. IV, c. 3° p. 16:

« Hinc tibi ab opposita ostendam regione micantem
Telluris vultum, radiantis lumine solis
Diffuso Oceani in faciem. Viden' ut modo vasta
Machina in exiguam molem contracta videtur?
Dic ubi sylvarum species? ubi flumina, montes,
Stagna, lacus, urbes, brumae discrimen, et aestus? »

Se fossimo in Venere, di là la terra si vedrebbe poco più grande di quanto di qua vediamo quel pianeta. E si vedrebbe sempre più piccola, se si potesse osservare da punti più lontani.

De imm. et inn. — I, II, lib. IV, c. 4, p. 23. — « Telluris species ab orbe seu astro Veneris, haud aliter quam Venus a nostro orbe declaratur ».

sono sottoposti anche alle stesse leggi (1); e perciò tutti girano attorno al proprio asse e attorno a qualche pianeta o sole, da cui sono attratti (2); 10 che non c'è opposizione tra i movimenti della terra e quelli degli altri corpi celesti, perchè tutti si muovono nello spazio, percorrendo eclittiche quasi circolari, è in tutti avvengono movimenti circolari o rettilinei (3); 11. che, data

---

(1) *De imm. et inn.* — I, II, p. 69. — « Convenit ut astrorum singula pluribus agitentur motibus, ut tellus... Argumentamur... tanquam ex necessariis eosdem vel proportionales motus debere in omnibus astris esse; quorum substantia non secus est composita et transmutabilis »; v. anche *ibid.* — I, I, lib. III, c. 6-7 p. 361 *e seg.*; c. 10, p. 389 *e seg.* — Per l'identità di questi moti; v. il *proemio* al dial. III — *De l' inf. u. e m.* — I, p. 268 *e seg.*; e sopratutto la p. 365 del dial. IV:—« come questa terra costa di suoi membri, ha le sue alterazioni, e ha flusso e reflusso nelle sue parti...; cossì gli altri astri costano di suoi similmente affetti membri. E sicome questo, naturalmente si movendo secondo tutta la macchina, non ha moto, se non simile al circulare, con cui se volge circa il proprio centro e discorre intorno al sole; cossì necessariamente quelli altri astri e corpi, che sono di medesima natura ».

(2) La luna alle volte fu chiamata da G. B. pianeta, quasi messa alla pari della terra; altre volte, satellite. Nell' uno e nell' altro caso essa, oltre che attorno a sè stessa, gira anche attorno alla terra; e tutte e due, attorno al sole. — v. *De imm. et inn.* — I, II, lib. V, c. 6° d. 138. — « De analogia et vicissitudinibus, quibus Luna et Terra certa quadam lege habent inter se ad solem ».

(3) I Peripatetici, sull' esempio di Aristotile, partendo dal presupposto che il moto curvilineo fosse proprio dei corpi celesti, creduti inalterabili ed eterni, mentre quello rettilineo si credeva proprio dei corpi terrestri, alterabili e passeggieri, credevano che gli astri, essendo borchie lucenti incastrate nel cielo cristallino, o nei cieli planetari, fossero mobili di moto perfettamente circolare ». G. B., invece, sostenne: 1° che nella natura, come non esistono figure perfettamente circolari, così nè pure possono darsi

(*segue*)

l'infinità dell'universo, bisogna ammettere che vi « siano terre infinite,.... soli infiniti,.... » (1) cioè indefiniti, o innumerabili, perchè, se il cielo è uno, immenso, infi-

---

(*cont.*)

moti perfettamente circolari, e però gli astri percorrono orbite ellittiche, senza distinguere se siano satelliti, pianeti o soli —; *De imm. et inn.* — I, lib. III, c. 6° p. 361 *e seg.*; — 2° che la terra, se si muove, « si muove circolarmente come gli altri astri », essendo trasportata nello spazio, attorno al sole, dalla stessa anima, cioè forza di propulsione e di attrazione; 3° che negli astri, i quali non hanno, come sembrano, costituzione semplice, si avverano anche moti rettilinei, « dati dalle elevazioni di vapori, dalle exalazioni, successi di venti, pioggie etc. » — *De l' inf. u. e m.* — I, p. 344-5; 4° che, del resto, anche nella terra avvengono moti circolari, come sono quelli dell' acqua, del fuoco della pioggia, della grandine, dei vapori, dei venti, del corso dei fiumi. — *De imm. et inn.* — I. II, p. 214-17; *ibid.* — p. 219. « Omnia circuunt, et Telluris partes, et maria, et flumina variant inflexo, reflexoque quodam naturae ordine ».

Qui G. B. indovinò, perchè, data l' unità della sostanza cosmica, è implicita anche l' unità delle leggi e perciò anche quella dei movimenti, che sono dovunque gli stessi.

Ma sbagliò nel sostenere che le orbite dei pianeti fossero tutte eguali o quasi. — *De imm. et inn.* — I, II, lib. V, c. 8° p. 144. « Motus annuus omnium planetarum circa solem aequalis est vel propre aequalis ». — Errore, nato dal fatto che egli non seppe calcolare con la geometria queste orbite, credendo che la luna non fosse più distante dal sole che la terra; che Mercurio e Venere descrivessero la stessa orbita della terra e della luna; e che le orbite degli altri pianeti non fossero maggiori. — *De imm. et inn.* — *loc. cit.* p. 142-4. Se pure questo errore non gli fu suggerito dallo studio dall' opera di Fracastoro — *Homocentrica* — sect. II, c. 2° p. 14, Venetiis, 1505.

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 314. — Diverse furono le ragioni per mettere d' accordo l' infinità dell' universo con le pluralità dei mondi. — « Essendo l' universo infinito, bisogna al fine che

(*segue*)

nito, nen c' è ragione per imaginarlo spopolato di corpi celesti, cioè di mondi; (1) 12. e, finalmente, che le nostre classificazioni sono relative, per non dire arbitrarie, perchè « noi dividiamo con la ragione ciò che è indiviso per la natura e verità »; il che vuol dire che i punti luminosi, che si vedono nel cielo, « sono altre tante lune, altre tanti globi terrestri, altre tanti mondi simili a questo. » (2) E se « li altri globi, che son terre, non sono in punto alcuno differenti da questo in specie; — *ma* — solo in esser più grandi e piccioli » (3)..... « perchè dunque vogliamo affirmare esser differenza

---

(*cont.*)
sieno più soli, perchè è impossibile che il calore e il lume di uno particolare possa diffondersi per l' immenso, come potè imaginarsi Epicuro... Per tanto si richiede anco che sieno soli innumerabili ancora, dei quali molti a noi visibili in ispecie di picciol corpo; ma tale parrà minor astro, che sarà molto maggior di quello che ne pare massimo. « *De l' inf. u. e m.* — I, p. 337.

Ogni corpo celeste, compreso il sole, non fa luce a se stesso, ma la riceve dal di fuori, da altro corpo luminoso. E però come noi, non avvertiamo la luce della terra, così « quelli che sono negli astri luminosi o pur illuminati, non hanno sensibile il lume del suo astro, ma quello dei circostanti. » — *De l'inf. u. e m.* — I, p. 341.

(1) *De imm. et inn.* — I, II, p. 169.

Atqui unum spacium, coelum unum est, aetheris una
Haec regio, immenso quae extenditur intervallo,
Unus ubi innumeris de mundis est mihi Tellus,
Consimilis Luna est, longe et non absimilis Sol,
Et reliqua in magno quae scintillantia campo,

ibid. — I, I, p. 346. — Nulla tamen interea ratio est, ut tam latissima remanente circa solis orbitam campo consimili et uno, per hanc tantummodo partem et non alias ferri possint atque consistere animalia ista, mundi. »

(2) *De l'inf. u. e m.* — I, p. 345.

(3) *C. d. l. c.* — I, p. 75.

tra questo e quei corpi, se veggiamo ogni convenienza » (1) a dire che i mondi sono infiniti, cioè innumerabili, quanto gli astri? Ecco perchè egli diceva che è da considerare che i corpi celesti sono « mondi grandissimi e luminosissimi, dei quali è possibile che molti altri e innumerabili siino così grandi e così lucenti come il sole » (2).

Per tutte queste ragioni, G. Bruno si credette nel caso di proclamare « che non è un sol mondo, una sola terra, un solo sole; ma tanti son mondi, quante veggiano circa di noi lampade luminose, le quali non son

---

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 345.

(2) *C. d. l. c.*—I, p. 106.—Qui G. B. aveva ragione, perchè faceva rilevare i molti errori, nascenti anche qui dall'abuso delle nostre classificazioni, le quali ci hanno indotto a credere: 1. che la grandezza reale delle stelle corrisponda a quella con cui siano soliti classificarle, « mentre poi, quella tal stella, che par minore nel firmamento, ed è detta della quarta e quinta grandezza... sarà molto maggiore di quella, che è detta della seconda e prima... » — *De l' inf. u. e m.* — I, p. 329; — 2. che le stelle fisse, in opposizione ai pianeti, siano veramente tali, mentre la loro fissità, come si disse, è relativa; 3. che gli astri siano alcuni dotati di luce propria e altri no, quasi sempre fossero stati così. È vero che anche lui distingueva « inter astra lucentia per se et per aliud. » — *De imm. et inn.* — I, I, lib. 1, c. 3 p. 209; 212; cioè, i soli dai pianeti, o, come lui li chiamava, i fuochi dalle terre e dalle lune. — *De l' inf. u. e m.* — I, p. 337; *De imm. et inn.* I, I, p. 372 *e seg.*; ma, d'altra parte, faceva notare che questa divisione è convenzionale, perchè i pianeti una volta dovettero essere o comete, dotate di luce propria; — certis etiam temporibus, insolitus cometa potest esse Tellus et Luna et reliqui planetae. — *De imm. et inn.* — I, p. 45 — o soli, perchè col tempo potettero raffreddarsi e passare dalla fase stellare a quella planetare. Il che basti per comprendere come G. B. avesse anticipato genialmente le scoperte di Kant, di La Place etc.

nè più nè meno in un cielo, e un loco e un comprendente, che questo mondo, in cui siamo noi, è in un comprendente, luogo e cielo » (1).

Io non dico che in tutti questi ragionamenti egli abbia fatto uso dello spirito puro e semplice dello scienziato; ben altro, essendo egli disposto ad escogitare concezioni e teorie astronomiche maggiormente con l'intuizione intellettuale, e perciò con la logica dei sentimenti, anzichè con l'induzione e perciò con la logica della pura ragione; ma egli ha il merito di avere allargato il campo delle conoscenze cosmografiche, dimostrando che i pianeti sono mondi come la terra, (2) e che il sole e le stelle più lontane sono anch'essi terre, in cui è possibile la vita.

Qui G. Bruno si mostrò coerente con quanto finora aveva affermato; perchè, data l'unità della sostanza e delle leggi cosmiche, data la pluralità dei mondi, aventi costituzione fisico-chimica analoga a quella della nostra terra, a lui sembrò naturale asserire, non come ipotesi, ma come verità vera, che la vita dovesse es-

---

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 356.

(2) Sotto questo riguardo G. B. si può dire un precursore delle scoperte astronomiche di Galilei, il quale, per altro, per le ragioni dette a suo luogo, non osò ricordarlo mai. Ma Keplero, mentre esaltava le scoperte, che il grande Pisano aveva fatto col *Nuncius sidereus*, non gli nascose che la sua gloria consisteva nell'avere emendata la dottrina della pluralità dei mondi, che Ed. Bruce, amico comune, tolse in prestito da G. Bruno. — « Non invidebis, Galilaee, nostris antecessoribus, suam hic laudem, qui, quod nuperrime tuis oculis deprehendisti, sic esse oportere, tibi tanto ante praedixerant... tu hoc Brutii nostri ex Bruno mutuatam doctrinam emendas et in parte falsitatis convincis ». — v. *Le op. di G.* — v. X, p. 335, *ed. naz.*

sere diffusa in tutto l'universo, e che i mondi fossero abitati da creature intelligenti.

Se la natura « ha un'anima universale », se i corpi celesti sono « grandi animali », se la sostanza cosmica è la stessa in tutto lo spazio infinito, sebbene « non totalmente e omnimodamente in ciascuna delle cose contenute in esso », se le leggi cosmiche sono le stesse dovunque, bisogna ammettere che anche la vita sia in tutti i corpi celesti: (1) non solo nei soli, ma anche nei pianeti.

— « Volete — gli obbiettava il suo contraddittore — che gli mondi ignei sieno cossì abitati come gli acquei »?

— « Niente peggio e niente manco — egli rispondeva.

— « Ma che animali possono vivere nel fuoco? (2)

— « animali....: perchè, come in questo corpo — la terra — freddissimo.... sono animali, che vivono per il caldo e lume del sole, cossì in quello caldissimo e lucente son quei, che vegetano per la refrigerazione di circostanti freddi » (3).

A maggior ragione, poi, egli ammetteva che la vita dovesse essere nei pianeti, — le terre del cielo — perchè hanno tutti gli stessi caratteri della terra, che abitiamo noi.

Il volere limitare la vita a questa « picciola aiuola, » che è la nostra terra, per G. Bruno significava che non solo si ha una conoscenza ben misera dell'infinita potenza della Natura - Dio, ma anche che, nel giudicare

---

(1) *De imm. et inn.* — I, II, lib. IV, c. 13 p. 65 *e seg.*

(2) *De l'inf. u. e m.* — I, p. 337.

(3) *ibid.* — p. 340. L'abitabilità del sole e di tutti gli altri astri era stata anche ammessa dal Cusano — *De doc. ign.* — *lib.* II, c. 12 — in *Op. om.* — I, 50-1.

delle cose della natura, la mente umana è piena di pregiudizi geocentrici e antropocentrici, fondati sul presupposto falso che la terra sia stata lo scopo unico e solo della cosmogonia teistica, e l' uomo la corona della creazione teologica.

Ma, quando si consideri che la terra è un astro, e non dei più grandi, fra gl' innumerevoli che costituiscono l' universo e che non c' è ragione per credere che l' uomo, così deficiente nel corpo e nello spirito, possa essere lo scopo della creazione, non è assurdo ammettere « che il cielo, l' aria infinito, immenso, benchè sia parte de l' universo infinito, non è però mondo, nè parte di mondi; ma seno, ricetto, campo, in cui quelli sono, si muoveno, vivono, vegetano, e poneno in effetti gli atti de le loro vicissitudini, producono, pascono, ripascono, e mantieneno gli loro abitatori e animali..., cangiando il volto d'uno ente in innumerabili suggetti » (1).

Al dubbio manifestato dagli avversari « se gli altri mondi *fossero* abitati come questo », G. Bruno fece dire a Fracastoro — uno degl'interlocutori dei dialoghi *De l'universo infinito e mondi* — che sono abitati, « se non cossì, e se non migliori, niente meno, e niente peggio; perchè è impossibile ch'un razionale e alquanto svegliato ingegno possa imaginarsi che sieno privi di simili e megliori abitanti mondi innumerabili, che si mostrano o cossì, o più magnifici di questo.... (2)

Nel sole v'è la vita; e v'è anche negli altri astri, perchè non è conveniente credere che vi sia una parte

---

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 256.
(2) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 357.

dell'universo priva di anima, di moto, di vita e di senso. (1)

Queste furono le ragioni, che indussero G. Bruno ad accettare come vera l'ipotesi della pluralità dei mondi e della loro abitabilità.

Ma per quanto questa dottrina per noi sia ipotesi ancora non dimostrata e forse non dimostrabile mai, pur non di meno egli ha il merito di avere distrutto la teleologia, accettata dalla chiesa cattolica come dogma, che cioè la terra rappresenti l'unico mondo abitabile, e che l'uomo sia stato lo scopo della creazione.

Egli, invece, combattendo la dottrina tradizionale cosmologica e astronomica, mostrò, prima di Leopardi, quanto sieno

« superbe fole »

i vaneggiamenti, con cui l'orgoglio e la superstizione umana,

« fin sopra gli astri, il mortal grado estolle, »

« atteso che tutte le terre son degne di avere la medesma raggione, e tutti gli soli la medesima » (2).

Le sue ipotesi oggi appartengono a quellà che il Vico chiamava « sapienza volgare », essendo diventate patrimonio comune della « libertà di spirito »; e oggi, non pochi astronomi, come lo Schiaparelli, il Flammarion, il Lowel etc., sono sostenitori della pluralità dei mondi e della loro abitabilità da parte di esseri ragionevoli.

Ma a G. Bruno questa ipotesi, che scuoteva tutte le dottrine teologiche e dogmatiche della chiesa roma-

---

(1) *De imm. et inn.* — I, II p. 33, 37 e 41. — « Non est tamen conveniens credere ullam mundi partem esse sine anima, vita, sensu et consequenter animali ».

(2) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 336.

na, costò la vita e una pena indegna di una religione, che si vanta di essere d'amore e di pace (1).

La verità è che G. Bruno non rinunciò a nessuna delle sue dottrine, e tanto meno a quella della pluralità dei mondi, e disprezzò tutte le minacce che gli potessero venire, come gli vennero, dalla terra o dal cielo, cioè degli uomini che si dicono i rappresentanti di Dio! (2) E lo mostrò coi fatti, perchè, com' egli vaticinò di sè stesso, con le ali del genio ascese tanto alto nel mondo delle speculazioni filosofiche, da potere contemplare quello che agli occhi del volgo è rimasto sempre invisibile, cioè, l'infinità dell'universo e la pluralità dei mondi (3).

(1) Il cardinale Schopp, un luterano rinnegato, che assistette al processo e forse al martirio di G. Bruno, disse, descrivendo la morte di lui: « sic ustulatus misere periit, renunciaturus, credo, in reliquis, quos finxit, mundis— v. L. Settembrini— *Storia della lett. ital.* — v. II, p. 402, *ed. cit.* — Ma è un' asserzione falsa.

(2) Le minacce dei prepotenti possono atterrire i deboli, non già gli spiriti nuovi e forti.

« Non homines potius veros, qui, viribus alti
Ingenii, minas coeli, tempsere, repertis
Mundum ultra mundis, ultra laquearia picta ».

De imm. et inn. — I, II, lib. IV, c. 1, p. 1-2.

(3) *De imm. et inn.* — I, I, lib. 1, c. 1, p. 201-2.

« Intrepidus spacium immensum sic findere pennis
Exorior, neque fama facit me impingere in orbes,
Quos falso statuit verus de principio error....
Adque alios mundos ex isto dum adsurgo nitentes,
Hethereum campusque ex omni parte pererro,
Attonitis mirum et distans post terga relinquo ».

Questi versi ci richiamano il sonetto che precede al *De inf. u. e m.* — I, p. 277-8, riportato in questo lavoro.

E con queste intuizioni rivoluzionò, più che mai, lo spirito dei suoi contemporanei, insegnando quanto fossero assurde le dottrine dogmatiche delle religioni volgari. E di questa rivoluzione spirituale, di cui egli fu il più ardito apportatore, ne era pienamente consapevole. E però, sotto altro nome, diceva a sè stesso: « Persevera, mio Filoteo, persevera; non dismetter l'animo, e non ti far addietro, per quel che, con molte macchine e artifici, il grande e grave secolo dell' ignoranza minaccia e tenta distruggere, la tua divina impresa ed alto lavoro » (1). « Séguita a farne a conoscere....; e assicurati ch' al fine tutti vedranno.... » (2)

E di lì a poco videro, per davvero; a cominciare da Galilei....; e la cosmografia e l'astronomia si liberarono dai dogmi teologici.

CAP. XIX. (δ)

L'antitesi fra l'anorganico e l'organico, sostenuta dai dualisti, e le teorie escogitate da G. Bruno per dimostrare l'universalità e l'identità della vita cosmica.

I dualisti, coerenti al principio fondamentale delle loro speculazioni metafisiche, in cui avevano stabilita l'eterogeneità della forma e del contenuto, di Dio e della Natura, sostenevano nella biologia che la vita fosse un' energia iperfisica, la quale, per volere d' un essere soprannaturale, infonde alla materia, di

---

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 412.

(2) *ibid.* — p. 412-3; *passim.*

per sè stessa inerte, la capacità di organizzarsi. (1)

Per questa ragione essi ammettevano che vi fosse un *hiatus*, cioè, una separazione recisa tra l'inorganico e l'organico, tra la così detta materia bruta e la ma-

(1) Le tracce più antiche della biologia dualistica si trovano nella *Genesi* per ragioni teologiche e nella filosofia platonica, per ragioni teologiche e mitiche.

In vero, la *Genesi* è ispirata al più puro creazionismo, tanto per le specie vegetali e per quelle animali subumane, la cui creazione fu indiretta — e però è detto: « produca la terra erba minuta e alberi — 1, 12 — e animali viventi, secondo le loro specie — I, 24-5 »; — quanto per l'uomo, la cui creazione fu diretta — e però è detto: « Iddio formò l'uomo della polvere della terra *e gli alitò nella bocca un fiato vitale.* » — II, 7 — Come si sa, le dottrine della biologia mosaica furono accettate dai Padri delle chiese cristiane, si può dire alla lettera, tranne da Agostino, che le interpretò con una grande larghezza, da far credere a più d'uno fra i dualisti che le dottrine biogenetiche della *Bibbia* fossero conciliabili con quella della biogenia evoluzionista. Ed esse dominarono il pensiero dell'epoca di mezzo e s'imposero come dogmi durante parecchi secoli dell'epoca moderna, finchè la biologia non riuscì a liberarsi dalla teologia.

Platone, poi, parte per regioni teologiche, — già esaminate — essendo stato dualista nella cosmogenia, parte per ragioni mitiche, avendo sostenuto che la psiche, come più antica del corpo, è quella che infonde la vita e il moto alla materia, che è da essa organizzata, si può dire il più valido propugnatore delle dottrine vitalistiche.

Per citare qualche passo, basti leggere ciò che dice nel *Phaedo* c. LIV, 105, *c. d.* — *Socr.* — « Ebbene, rispondi:... che cosa bisogna che s'ingeneri in un corpo, perchè sia vivo? — Ἀποκρίνου δή, ἦ δ' ὅς, ᾧ ἂν τι ἐγγένηται σώματι ἔσται;

— *Ceb.* — L'anima, dice — Ὡι ἂν ψυχή...

— *Socr.* — L'anima, dunque, viene sempre apportatrice di vita a ciò dov'essa entra? — Ἡ ψυχὴ ἄρα ὅ τι ἂν αὐτὴ κατάσχῃ ἀεὶ ἥκει ἐπ' ἐκεῖνο φέρουσα ζωήν;

— *Ceb.* — Proprio... Ἥκει μέντοι, ἔφη.

teria vivente, e però tra i minerali, da una parte, e i vegetali e gli animali, dall'altra, sostenendo che, senza i semi della vita, sparsi dal creatore, nè le acque, nè le terre si sarebbero potute popolare di flore e di faune; (1) che la vita vegetale fosse diversa da quella animale, e questa da quella della vita umana, perchè, secondo le loro dottrine, le piante crescono soltanto, gli animali crescono e sentono e gli uomini, finalmente, crescono, sentono e pensano; (2) e che le specie, vegetali e animali, fossero immutabili.

Contro queste dottrine andò a dar di cozzo G. Bruno, non per partito preso, ma perchè lo spirito critico, la cultura filosofica e le innovazioni apportate dal Rinascimento anche nel campo della biologia, lo spinsero a coordinare, per quanto potè, le sue idee biologiche con quelle cosmologiche e metafisiche.

Chi, per altro, si aspettasse di trovare in questo nuovo campo di osservazioni assai svariate, tra filosofi-

---

(1) Secondo la cosmogonia platonica, Dio, il generatore dell' universo — ὁ τόδε τὸ πᾶν γεννήσας — distribuì negli astri, che sono dèi secondari e animali divini. i semi delle cose mortali — σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω — *Tim.* XIII, 41, *a*, *c* —; XIV, 42, *d*.

(2) Nella biologia platonica, per quanto sia detto che tutto ciò che partecipa della vita è animale — πᾶν γὰρ οὖν, ὅ τί περ ἂν μετάσχῃ τοῦ ζῆν, ζῶον μὲν ἂν ἐν δίκῃ λέγοιτο — *Tim.* — XXXIV, 77, *b*; — che le piante abbiano una natura affine a quella umana— τῆς ἀνθρωπίνης ξυγγενῆ φύσεως φύσιν ἔχουσιν — *Tim.* XXXIV, 77, *a* — ; e che gli animali, secondo i miti della metempsicosi, siano uomini degenerati — *ibid.* — XLIV, 91 *a e seg* — ; *Phaedo*, LX, III, *e* — ; pur non di meno predomina il principio d' eterogeneità psicologica, come si rileva nel *Timaeus* — XXXIV, 77, *b*; XXXI. 69, *e seg.*; XLIV, 91, *a e seg.*

che e scientifiche, un avversario sistematico di Aristotile. s' ingannerebbe, perchè G. Bruno, a parte poche discrepanze, tesoreggiò le dottrine biologiche che Aristotile aveva lasciato nelle sue opere, le quali contengono un complesso di osservazioni e di speculazioni pregevoli quanto mai, tanto vero, che anche oggi esse riempiono di mareviglia i più valorosi i biologi. (1)

Qui perciò G. Bruno si mostrò più antiplatonico che antiaristotelico, perchè le dottrine biologiche dello Stagirita, più che altro naturalistiche, rispondevano meglio a quel panteismo e a quel monismo, che rappresentano la fase finale del suo pensiero filosofico. Ecco perchè molti critici vedono in G. Bruno un precursore della biogenia positiva, ed altri della dottrina dell'evoluzione organica in genere, del trasformismo darwiniano in particolare (2).

Come vedremo, nel corso di questo capitolo, in queste asserzioni c' è molto di vero, ma non bisogna dimenticare che spesso sono presentimenti vaghi, pensieri ancora involuti, concezioni più dovute alla genialità intuitiva del filosofo, che alla analisi misurata, all'esperimento compassato, all'induzione trattata metodicamente, come suole fare chi è riuscito a formarsi l' abito dello scienziato.

E G. Bruno, come si disse, molto spesso ha più valore per la filosofia, che per le scoperte scientifiche.

---

(1) *Pouchet G. — La biologie Aristotelique,* in *Revue de la France et de l'étranger, sept. — oct.,* 1884.

(2) Brinton vede in G. B. un precursor della teoria di evoluzione — v. E. F. Osborn — *Dai Greci a Darwin* — p. 80, trad. ital. Bocca, Torino, 1901. — Haeckel, invece, un darwinista. — v. *I problemi dell' universo* — p. 112, Torino Un. tip. ed., 1904.

Quella che costituisce la sua caratteristica speciale in questo ramo di studi fu — e non si deve perdere di vista — la sua avversione al dualismo; e però in primo luogo, l'avversione al creazionismo, perchè, essendo Dio e la Natura la stessa cosa, la natura generata non può essere che una manifestazione dell'attività della natura generante; in secondo luogo, l'avversione al vitalismo, perchè, per lui, la natura è tutta vivente, e il principio d'organizzione della materia non può essere che interno; e, in terzo luogo, l'avversione alle classificazioni biologiche, considerate dai dualisti come reali in senso assoluto, essendo convinto che anche qui noi « dividiamo con la ragione ciò che è indiviso secondo la natura e verità ». Il che lo portò a intuire la variabilità delle specie.

Esaminiamo queste dottrine, per determinare se e quale contributo G. Bruno abbia apportato nel campo della biologia.

Come avversario del creazionismo, egli ammise un'animazione universale nel tutto e nelle parti; perchè, altrimenti, non si potrebbe spiegare in qual modo da ciò che non vive possa derivare la vita. (1)

---

(1) *De imm. et inn.* — I, II, lib. IV, c. 7, p. 41 — « Non est conveniens credere ullam mundi partem esse sine anima, vita, sensu et consequenter animali »; *ibid.* — lib. VII, c. 8 p. 259.

« Est infinitum simplex, immobile et unum.
Est quo sunt quae sunt, viventum vita.... »

De magia math. — III, p. 497 — « Coelum et mundum esse animatum... Si quippe haec inferiora mixta et partialia animam habent atque vitam, cur non ipsum universum.. ? Cur enim terram et aquam negemus vivere, quae ex se innumerabiles plantas et animantes generant, vivificant, nutriunt et augent ? Quomodo a non viventibus vita ? Quomodo producet animam viventem non vivens ? »

(*segue*)

Stabilito questo presupposto fondamentale, G. Bruno, distaccandosi ancora meglio dai materialisti e dai vitalisti, si fece a dimostrare che la vita, come l'anima, è una energia universale o cosmica, immamente nella natura. E la dimostrazione, al suo solito, la fece, non solo dal lato negativo, ma anche da quello positivo.

Sotto il primo aspetto, infatti, egli, sostenne che la morte non esiste, perchè la vita non si annienta mai, (1) quasi avesse voluto dire che la vita e la morte, che ci sembrano contrarie, coincidono in uno: cioè nel moto, di cui sono forme; perchè, se è vero che l'anima è *principium motus*, la vita è un moto *esplicato*, e la morte, un moto *implicato*.

E qui si mostrò coerente a sè stesso: 1. perchè, avendo detto che il moto è perpetuo e non si può ridurre mai alla quiete assoluta, doveva affermare che l'anima, e perciò anche la vita che ne deriva, essendo moto, non si può annientare completamente; (2) 2. perchè, avendo ammesso l'indistruttibilità della forma e della materia, era necessario che ammettesse anche che « ogni cosa che partecipa de la vita..., non muore mai, ma si trasforma....; e, quando veggiamo alcuna cosa,

---

(*cont.*)

De imm. et inn. — I, II, p. 154.

« Est animal.... mundus;
quoque animante animans et quidquid vivit in ipso. »

V. anche *ibid.* — p. 201.

(1) *De tripl. m. et. m.* — p. 141-2.

(2) Lo stesso aveva detto Leonardo: « Tanto nel macrocosmo come nel microcosmo « ogni atione bisognia che s' esercita per moto », e « il moto è causa d' ogni vita, vegetativa o sensitiva e razionale — *L. da Vinci, Conf. fior.* — p. 215, *ed. cit.*

che si dice morire, non dobbiamo tanto credere quella morire quanto che la si muta, e cessa quella accidentale composizione e concordia, rimanendone le cose, che *in* quelle incorrono, sempre immortali ». (1)

Conseguenza: nella natura delle cose avvengono trasformazioni, ma non distruzioni; mutamenti di forme e di composizione, ma non annientamenti di sostanza. (2)

Certo, se consideriamo la morte rispetto a noi, che, come organismi individuali, aventi composizione e forme definite, siamo soggetti a perire totalmente, essa è una realtà, in quanto segna la causa del passaggio dall' essere al non essere; ma se ci facciamo a considerarla da un « punto di vista » molto più alto, dobbiamo dichiarare o che la morte non esiste, perchè l' attività della *substantia rerum* continuerà ad essere feconda di risultati, anche quando saremo ridotti ad un pugno di cenere, o che essa non è altro che una digradazione dell' attività vitale, ridotta a minimi termini, come la quiete è il moto sensibile ridotto a moto impercettibile.

E se la morte si può dire un « cambiamento, » un

---

(1) *C. d. l. c.* — I, p. 78.

(2) *De l. c. p. e. u.* — I, p. 203. « Adunque si può conchiudere che nessuna cosa si annichila e perde l' essere, eccetto che la forma accidentale esteriore e materiale. Però tanto la materia, quanto la forma sustanziale di che si voglia cosa naturale, che è l' anima, sono indissolubili e adnichilabili ».

Spaccio d. b. t. — II, *epist. proem.* p. 9 — « ...perchè morte non è altro che divorzio de parti congionte nel composto; dove, rimanendo tutto l' essere sustanziale (il quale non può perdersi) di ciascuna, cessa quell' accidente d' amicizia, d'accordo, di complessione, unione ed ordine ».

« reflusso, » (1) un' « involuzione, » una « contractio, » (2) in opposizione alla vita, che si può dire una conservazione, un flusso, un'evoluzione e un'espansione, bisogna convenire che la « corruzione » non è un termine sostanzialmente opposto alla « generazione », come fu considerato da Aristotile, nell'opera omonima, perchè, come diceva G. Bruno, essa « non è altro che una generazione, *come* la generazione non è altro che una corruzione » — (3), o meglio una liberazione degli elemementi costitutivi dell'organismo vegetale o animale, che corrono a formare nuove associazioni e perciò nuove organizzazioni. (4)

Tutto questo vuol dire che la morte, la quale ci sembra così antitetica alla vita, in sostanza, non avendo valore se non rispetto alle forme individuali, che sono soggette alla legge del continuo divenire, considerata, invece, rispetto alla natura, che è eterna, non esiste affatto.

Di qui il suo disprezzo per la morte, « perchè massime desiderano vivere quegli uomini, e massime temeno il morire coloro, che non han lume di filosofia vera, e non apprendono altro essere, ch' il presente, e pensano che non possa succedere altro, che appartenga

---

(1) *De comp. imag.* — II, III, p. 291 — « Mutatio ergo est non autem verus rerum interitus. Sic undae maris ita fluunt ad littora, ut et a littoribus refluant ». Lo stesso v. anche in *De Magia* — III, p. 429: — « nam mors aliud non est praeterquam dissolutio », cioè « alteratio, mutatio, passio, et tandem corruptio nempe partium certarum et a certis partibus segregatio et cum certis compositio ».

(2) *Art. adv. math.* — I, III, p. 24-5.

(3) *De l. c. p. e. u.* — I, p. 255.

(4) *De compos. imag.* — II, III, p. 291. « Omnis item corruptio restitutio quaedam est elementorum ».

ad essi. Perchè non son pervenuti ad intendere che il principio vitale non consiste negli accidenti, che resultano dalla composizione, ma in individua e indissolubil sustanza, nella quale, se non è perturbazione, non conviene desiderio di conservarsi, nè timore di sperdersi; ma questo è conveniente agli composti, come composti.... » (1)

E però, come nell' ontologia aveva riabilitato il concetto di materia, o meglio di sostanza cosmica, così disprezzata dagl' idealisti, avendola considerata come l' ovaia inesauribile delle forme fenomeniche; come nella cosmologia aveva elevato sino al sublime il concetto di Natura, così poco apprezzata dai teologi, avendola considerata come sinonimo di Dio; così nella biologia cercò di liberare l' animo umano da quel senso di terrore, che il volgo ha provato e prova sempre al pensiero della morte, e che il cristianesimo, durante il medio evo, aveva intensificato in modo spaventevole, insegnando che le gioie della vita sono *vanitas vanitatum*, e che la morte, come il tempo, divora tutto. Ed egli ce ne lasciò un esempio maraviglioso nel modo come seppe affrontare la morte, non meno sereno di Socrate, conscio che nella natura la sostanza cosmica è immortale e indistruttibile, sebbene soggetta al perenne divenire delle forme, che perciò sono transitorie. (2)

Di qui ne venne che, avendo considerato la morte come il passaggio continuo da una forma di esistenza

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 372.

(2) *De imm. et inn.* — I, I, lib. 1, c. 1, p. 205. — « Anima sapiens non timet mortem, immo interdum illam ultro appetit, illi ultro occurrit. Manet ergo substantiam omnem pro duratione aeternitas, pro loco immensitas, pro actu omniformitas ».

che ha chiuso il suo ciclo, ad altre che si avviano a riaprirlo, quando considerò la vita sotto l'aspetto positivo, cioè come energia cosmica, si fece di essa un concetto, che gli servì non solo a ricollegare le sue dottrine con quelle dei naturalisti greci e degli spiriti nuovi del Rinascimento, ma anche a farsi un precursore della dottrina dell'evoluzione in genere, del trasformismo in particolare. Perchè, se è vero che la vita non si annienta mai, attraverso il divenire di tutte le forme d'esistenza, e se è vero che « la sostanza resta sempre la stessa, bisogna che sia una medesima cosa, che da sè non è pietra, non terra, non cadavere, non uomo, non embrione, non sangue, o altro, (1) — ; ma che, durante la sua *circulation*, per usare un'espressione del Molschott, che si attiene molto al pensiero di G. Bruno, possa successivamente diventare ora questa forma di essere e ora quell'altra, senza accrescere o diminuire di quantità, variando solo il diverso modo di aggregazione degli elementi costitutivi delle cose.

Questa dottrina biologica G. Bruno la dedusse dalla concezione che si era fatta dalla natura naturante, da lui considerata immutabile, e della natura naturata, che considerò passeggiera, « perchè, tutti gli... corpi, *essendo* trasmutabili, tutti per conseguenza diffondeno sempre da sè, e sempre in sè accoglieno, mandano del proprio fuora e accogliono dentro del peregrino » (2).

Come la terra si muta continuamente nelle sue parti,— « perchè il corpo sempre si va a parte a parte cangiando e rinnovando, » così « appare anche negli ani.

(1) *De l. c. p. e. u.* — I, p. 201.
(2) *De l. c. p. e. u.* — I, p. 315

mali, li quali non si continuano altrimente, se non con gli nutrimenti, che riceveno, ed escrementi, che sempre mandano; onde chi ben considera, saprà che, giovani, non abbiamo la medesima carne, che avevamo fanciulli; e vecchi non abbiamo quella medesima, che quando eravamo giovani; perchè siamo in continua trasmutazione, la qual porta seco, che in noi continuamente influiscono nuovi atomi, e da noi se dipartono li già altre volte accolti. Come circa il sperma, giongendosi atomi ad atomi per la virtù dell' intelletto generale ed anima (mediante la fabrica, in cui, come materia, concorreno), se viene a formare e crescere il corpo, quando l' influsso degli atomi è maggior che l' efflusso; e poi il medesimo corpo è in certa consistenza, quando l' efflusso è equale all' influsso; e al fine va in declinazione, essendo l'efflusso maggior che l'influsso ». (1)

La vita, infatti, è un' *explomeratio centri*, (2) cioè un'espansione della sostanza cosmica, o meglio della materia e dell'energia, che le è insita, la quale, per virtù propria, si manifesta ora come minerale, ora come vegetale e ora come animale, restando nella sua intima essenza sempre la stessa, (3) attraverso questa perenne *circulation* (4).

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 315-6. — Leonardo aveva detto: « L' uomo e li animali sono propri transito e condotto di cibo, sepoltura di animali, albergo de' morti, facciendo a sè dell' altrui morte una guaina di corruzione...; facciamo nostra vita con l' altrui morte ». — *Leonardo da V.— Conf. fior.* — p. 218, *ed. cit.*

(2) *De imm. et inn.* — I, II, lib. VIII, c. 1, p. 313.

(3) *De comp. imag.* — II, III: « generatio praeterit et generatio advenit, terra autem in aeternum permanet, id est particularia composita mutantur moventurque figurae, species vero et substantia constat invariabilis ».

(4) *Art. adv. math.* — I, III, « Ambulare, natare, volare, vegetare, sentire, intelligere, vivificari, vivere, mori, circulus est ».

« Non vedete voi — egli diceva — che quello che era seme si fa erba, e da quello che era erba si fa spica, da che era spica si fa pane, da pane chilo, da chilo sangue, da questo seme, da questo embrione, da questo uomo, da questo cadavero, da questo terra, da questa pietra o altra cosa....? (1)

Nel risolvere il problema della natura della vita, egli, anche qui, com' era suo solito cercò di fissarne il concetto, con quanta più esattezza potè, convinto che, se nelle scienze biologiche si era incorsi in molti errori, ciò era derivato dal fatto che « i filosofi avevano definito la vita con ragioni troppo grosse ».

Fu per questo che egli criticò la definizione, che della vita aveva data Aristotile – che cioè « la vita fosse l'atto di ciò che esiste in potenza » — (2); non solo perchè, come vedemmo, la distinzione della realtà in potenza e in atto è semplicemente logica, ma anche perchè la definizione sopracennata della vita è troppo indeterminata e fatta contro le stesse regole logiche stabilite da Aristotile; tanto vero, che anche l'anima, secondo costui, « è l'atto di ciò che esiste in potenza » (3). Il che vuol dire che è troppo generica e mancante del dato specifico, necessario a distinguere l' essenza dell' anima, da quello della vita.

Nel fissare il contenuto e l' estensione di questo concetto, io non posso affermare che G. Bruno vi sia riuscito, perchè ben so che questa determinazione allora,

---

(1) *De l. c. p. e. u.* — I, p. 201.

(2) *C. Acrot.* — I, I, p. 111: « vita est actus existentis in potentia ».

(3) *ibid.* — *loc. cit.*

più che ora, era superiore alle forze umane; e però l'essenza della vita per noi è rimasta sempre un mistero indecifrabile. Una prova ci viene data dal fatto che chi legge le opere di G. Bruno, secondo il criterio della successione cronologica, corrispondente allo svolgimento delle dottrine di costui, trova della vita molte definizioni, o meglio descrizioni, l'una, più o meno, diversa dalle altre, secondo le diverse fasi, attraverso cui si svolse il pensiero di questo filosofo.

Quando fu dominato dal misticismo platonico e neoplatonico, come gli accadde nella prima fase del suo sviluppo mentale, egli ammise l' esistenza d' un' anima universale, che, in modo analogo, all' anima umana, mentre è tutta in tutto e in ciascuna parte di esso, si esplica diversamente: qui come intelligenza, là come senso, altrove come forza vegetativa, e così via. (1) E però, come egli ammise nel cosmos un intelletto universale, che è « mundi faber.... intrinsecus agens et fabrefaciens » (2), così per una ragione analoga ammise che questo stesso fabbricatore del mondo fosse anche la

---

(1) *Lamp. trig. stat.* — III, p. 58. — « Sicut enim in corpore humano, licet tota sit anima in toto et qualibet corporis parte, non tamen ubique totam se explicat, sed alicubi dicitur esse animaliter, alicubi rationaliter, alicubi vitaliter, alicubi secundum inferiores rationes, cum tamen totum intellectiva anima animatum sit ipsanque totam contineat; ita et anima mundi et spiritus universi, dum eodem pacto eadem virtute et essentiae integritate sit in omnibus et ubique, pro ordine tamen universi et membrorum tum primorum tum secondariorum, hic quidem intelligentiam sensum et vegetationem tantum, alibi imperfectam mixtionem, alibi simplicius principium mixtionis explicat ».

(2) *Lamp. trig. st.* — III, p. 54.

fonte della vita di ogni cosa. (1) Or bene, la vita, intesa in questo modo, è una forma di manifestazione dell' attività dell' anima del mondo, che penetra ogni cosa, (2) e risplende in una parte più e meno altrove. Perciò essa, come l' anima, da cui deriva, è un'attività interna, per cui mezzo, come da un centro, ciò che e omogeneo si esplica e si fa eterogeneo. (3) E, come tale, è attività naturale, insita nelle cose, che per mezzo di essa così hanno un grado di perfezione, cioè d'organizzazione. (4)

Si capisce che in siffatto modo il mistero della vita non è spiegato per nulla e però si resta nel campo delle più vaghe e confuse indeterminatezze. (5)

Nè rese più chiaro il problema, quando egli fece sue

---

(1) *ibid.* — III. « Idem est fons vitae, immo vita omnium... Hic autem est primus intellectus, qui cum eo quod dat et disponit ordinem, distribuit esse atque vitam, estque essentialiter vita ».

(2) *Lamp. trig. st.* — III, p. 56. — « Ita spiritus et anima mundi penetrat omnia et est in omnibus... » — Questo stesso concetto si trova in Aristotile: v. *De gen. anim.* III, II.

(3) *Lamp. trig. st.* — III, p. 240: « anima vero potius quoddam centrum est, unde veluti a corde explicantur ab ea organa suorum operationum et potentiarum; et sicut radix est principium stipitis, ramorum, frondium et fructuum... »

(4) *Lamp. trig. st.* — III, p. 193. — La vita è « primus naturae actus »; « sicut enim natura est principium omnis operationis, qua unumquodque agit secundum quod est, ita vita est ipsa formalitas naturae et efficacia, qua ea quae sunt perfecta perfecte agendi principium habent et perfectum naturae actum possident quandoquidem non omnia, quae habent naturam (non omnia) vitam habere dicuntur, sed quae perfectiorem naturam habent. »

(5) *Lamp trig. st.* — III, p. 194. — « Vita enim est ipsa essentia, vita est potentia, virtus, vita est actus quidam, vita est quidam absolutum et absolute consideratum, vita est quid respectivum ad id quod per vitam vivit vel vitam habet ».

le speculazioni della Magia e della Cabala, considerando l' intelletto universale come « fecondissimo de sensi, o pur seminatore; perchè lui è quello che impregna la materia di tutte forme.... » (1), per la ragione che ad un mistero, qual' è la vita, ne aggiunse un altro, non meno indecifrabile, qual' era « l' intelletto universale », cui ricorrevano mistici e cabalistici.

Ma quando, più tardi, G. Bruno si liberò, in gran parte, dal misticismo platonico e neoplatonico e dallo influsso delle dottrine tesofiche orientali, allora cominciò a formarsi della vita un concetto, se non più esatto, certo, più definito e positivo. Partendo, infatti, da un presupposto, che è platonico, egli sostenne che l' anima è il principio della vita, perchè è il primo principio di ogni movimento organico. (2)

Come gli astri si muovono nello spazio, trascinati dalla propria anima, così gli animali hanno in sè stessi il principio motore dei loro movimenti, per cui si formano, crescono e compiono tutti gli atti vitali (3).

Si capisce ora come G. Bruno fosse portato ad essere l' avversario del creazionismo e del vitalismo da una parte e del materialismo o fisiologismo dall' altra.

In vero, contro il creazionismo e il vitalismo egli

(1) *De l. c. p. e. u.* — I, p. 174.

(2) *De imm. et inn.* — I, II, p. 86 — « Anima per se est principium vitae animalis..., per se primo principium motus » ; — v. anche *ibid.* — p. 121.

(3) *De imm. et inn.* — I, II, p. 84-5 — « Sphaerae per aetheream regionem ab anima propria moventur facillimo appulsu.... Sic animalia primum motorem, quo serpunt, repunt, volant; movent nempe spiras, lacertos, pedes, alas, pinnas, non alium agnoscunt praeter animam, quae agit sursum, deorsum, ante, retro, circum, recta. »

negò sempre che la vita fosse un' energia iperfisica e perciò estrinseca alla materia. E non poteva essere altrimenti, se si ricordi che G. Bruno riconobbe l' inseparabilità della *forma* dalla *materia*; il che implica che, nella biologia, il principio d'organizzazione è insito nella stessa materia, come la forma, il moto, l' anima sono insiti nella sostanza cosmica.

Contro i materialisti, poi, i quali hanno sempre sostenuto che i processi psichici sieno epifenomeni dei processi vitali, come questi, a loro volta, si possono dire, in certo qual senso, epifenomeni dei processi fisico-chimici, sull' esempio di Platone, G. Bruno affermò che la vita è una forma di manifestazione dell'attività dell' anima cosmica. (1) senza la quale non vi può essere manifestazione vitale. (2) E se la vita è in tutto l' universo, la ragione è che la natura è animata nel suo insieme e nelle sue parti.

In conseguenza di questo, G. Bruno non accettò nessuna delle dottrine dualistiche, escogitate per ispiegare l'origine della vita. Non accettò la dottrina platonica, perchè, come fu accennato poco fa, egli sarebbe stato portato ad ammettere, contro le sue idee pampsi-

---

(1) *Phaedo* — c. LIV, 105, *d.*

Questo concetto del resto, si trova ripetuto da quasi tutti i filosofi del Rinascimento: dal Telesio, secondo il quale la vita è una manifestazione del calore, cioè del moto, e perciò dello spirito, insito nella materia; e dal Patrizzi, secondo il quale « natura nihil est aliud, quam una totius mundi vita, ab anima pendens, ut a sua causa » — *Nova de univ. phil.* — *Panarchia*, p. 27.

(2) *De l. c. p. e u.* = I, p. 132. — « La prima è principal forma naturale, principio formale e natura efficiente, è l' anima de l' universo; la quale è principio di vita, vegetazione e senso in tutte le cose, che vivono e vegetano e senteno ».

chiste e ilozoiste, che non tutta la natura fosse vivente; che i semi della vita fossero dovuti a un creatore, e che il principio d'organizzazione della materia fosse iperfisico, e perciò esterno; — mentre, secondo lui, la terra, essendo, come tutti gli altri astri, « un grande animale », nel senso che è animato in tutto e in ciascuna delle sue parti, si può dire « la diva madre, che ne ha parturiti tutti » (1).

Ma non accettò nè pure la tradizione biblica per più ragioni.

In prima, perchè, in conformità delle sue dottrine teologiche, già esaminate, non poteva ammettere come vera la creazione fatta da un dio personale, antropomorfo, qual'è il dio di Mosè, che, poco per volta, creò nel terzo giorno le piante, nel quinto gli animali e nel sesto l'uomo, — propriamente il maschio — non sapendosi quanto tempo fosse trascorso prima che avesse data una compagna ad Adamo, strappandogli una costola!

In secondo luogo, perchè « egli attribuiva alla vita del nostro pianeta una storia molto più remota di quella calcolata dalla *Genesi* mosaica ». Gli uomini, a dir di G. Bruno, risalgono a ben altra età, che a quella stabilita dalla letteratura ebraica, perchè ci sono popoli, « che contano più di ventimila anni.... e frescamente è stata scuoperta una terra, che chiamiamo nuovo mondo, dove hanno memoriali di dieci mila anni e più... » (2).

Secondo lui, che qui non mantenne il solito riserbo, che altre volte, e per altri problemi metafisici, non

---

(1) *De l. c. p. e. u.* — I, p. 287.
(2) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 189.

meno oscuri, gli aveva fatto pronunziare il suo credo agnostico, l'origine della vita del nostro pianeta si deve a cause naturali.

Come pampsichista, che ammetteva un' animazione universale, e come ilozoista, che ammetteva a mo' dei filosofi presocratici, la vitalità in tutta la materia, egli fu un sostenitore della generazione spontanea. Egli, infatti, della cosmogonia biblica accettava soltanto il principio, secondo il quale il dio mosaico aveva detto: « Produca la terra li suoi animali, producano le acqui le anime viventi, quasi dicesse: produca la materia » (1).

Tutti gli organismi vegetali e animali « sono usciti dal materno grembo de la natura » (2), e in diversi luoghi della terra, perchè, secondo G. Bruno, si devono ammettere diversi centri di formazioni naturali: una prova è che le flore e le faune sono diverse secondo i luoghi d'origine, perchè, essendo la terra tutta animata, le specie nascono spontaneamente in regioni diverse e variano nel formarsi secondo le condizioni speciali dell'ambiente (3).

Come si vede, rispetto all' origine delle specie vegetali e animali, egli fu un sostenitore del poligenismo, non solo perchè le considerò « come vivi effetti di natura », (4) ma anche perchè le forze generatrici della

(1) *De l. c. p. e. u.* — I, p. 234; v. *Genesi* — I, 24, 20.

(2) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 189.

(3) *De imm. et inn.* — I, II, p. 284. — « Porro sicut omnis terra producit omnia animalium genera, ut in insulis patet inaccessis, neque enim fuit unus primus lupus et leo et bos, a quo sunt omnes leones, lupi et boves geniti et ad insulas omnes transmissi, sed quaque ex parte tellus a principio dedit omnia ».

(4) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 174.

natura, non ostante le condizioni diverse d' ambiente, sono simili dovunque (1).

Ma rispetto all' origine dell' uomo, egli sostenne dottrine diverse. Nello *Spaccio della bestia trionfante* egli pare (2) un sostenitore del monogenismo, perchè credette che la diversità dei caratteri etnici fosse dovuta alla diffusione degli uomini per i diversi continenti (3).

Ma più tardi nel *De immenso ed innumerabilibus* affermò, in termini categorici, la dottrina poligenetica, sostenendo che le razze umane, come le specie vegetali e animali (subumani), dovettero formarsi in regioni differenti per cause naturali (4).

E, finalmente, pare che in ultimo abbia cercato di conciliare le due opposte dottrine, seguendo una via di mezzo, sostenendo che Adamo è il capostipite del popolo eletto, e perciò della razza semitica, mentre gli

---

(1) *De imm. et inn.* — I, II, lib. VII, c. 17, p. 282.

« Naturae similes simili sunt undique vires ».

(2) Dico *pare*, perchè quello che G. B. scrisse in quest'opera, dove prevale la satira e l'ironia, in massima parte è una canzonatura della tradizione biblica, la quale è monogenitica, perchè fa derivare tutte le razze, almeno quelle note sino al medio evo, da un capostipite comune: Adamo.

(3) « Oltre che le generazioni degli uomini si trovano in diversi continenti, non a modo con cui si trovano tante altre specie d' animali usciti dal materno grembo de la natura, ma per forza di transfretazione e virtù di navigazione. »—*Op. cit.* — II, p. 189.

(4) *De imm. et inn.* — I, II, lib. VII, c. 17, p. 282.

...... Quia multicolores
Sunt hominum species, nec enim generatio nigra
Aethiopum, et qualem producit America fulva,
Progeniem referunt similem, primique parentis
Unius vires cunctorum progenitrices ».

altri popoli, o meglio le altre razze, ebbero origini diverse (1).

La meraviglia comincia, quando si pensi che la stessa ipotesi si trova anche nel *De immenso et innumerabilibus,* dove aveva sostenuto la tesi contraria, cioè il poligenismo (2). Ma questa meraviglia resta, credo, spiegata, e la contraddizione scompare, se si ricordi che quest' opera, la cui compilazione fu trascinata, per molti anni, dall' Inghilterra in Germania, rappresenta più d'un atteggiamento del pensiero di G. Bruno.

Comunque sia, è certo che, anche quando sostenne il poligenismo, egli non cessò di affermare che gli uomini formano tutti una famiglia insieme con gli animali e i vegetali, essendo tutti figli della natura, dai quali differiscono per grado di sviluppo e complessità di struttura e di funzioni: affermazione assai interessante per le conseguenze e le applicazioni che ne trasse nella morale.

Ammesso, adunque, questo principio, e per cui la vita

(1) Che questa interpretazione si trovi nel *De monade n. et f.*— non è strano, perchè, come si sa, quest' opera comprende le ultime speculazioni di G. B.

« Et ternae genti ternus datus est Patriarcha,
Cum peperit Tellus genitrix animalia, primum
Ennoc. Leviathan, et quorum est tertius Adam,
Maxima Judeae ut credebat portio gentis,
Cui erat ex uno tantum generatio sancta ».

Op. cit. — I, II, p. 363.

(2) *ibid.*—I, II, lib. VII, c. 17, p. 284. « Propheticum est illud et populi cuiusdam celebritas, quod omnia hominum genera ad unum primum genitorem referantur, vel ad tres, ut ex Ebreorum monumentis accipimus et firmiter credimus, quorum quidam solum optimum genus, id est, Iudaeorum, ad unum protoplastem referunt, et reliquas gentes ad duos priores, qui biduo ante creati sunt ».

si prova che è insita nella natura stessa, G. Bruno si fece a sostenere l' unità della vita universale, perchè, se è vero che vi è un'anima cosmica, bisogna ammettere che l'universo non solo sia animale, ma anche il primo animale, (1) tutti gli altri non essendo che derivazioni o produzioni di esso. E che sia così, ce lo dice il moto, la vita e la forza vegetativa, con cui crescono, si muovono e vivono tutte le cose che si trovano nella terra (2).

Lo stesso si può dire di qualsiasi altro corpo celeste, perchè essendovi dovunque la stessa materia, anche la vita deve essere la stessa in qualsivoglia mondo. (3)

Il credere che l'anima e la vita manchino a qualche parte della natura, deriva dal concetto volgare, cioè, inadeguato, che ci siamo fatto dell' una e dell' altra. (4)

E però egli ammetteva che l'anima fosse non solo

---

(1) *Lamp. trig. st.* — III, p. 58... « est ergo — l' *universo* — non modo animal, sed primum animal, unigenitum primi intellectus et parens universorum ».

(2) *De imm. et inn.* — I, II. p. 157. — « Tellurem et quodcumque astrorum compositum sit, etherogeneis partibus esse animal ostendit ipse motus, vita et vegetatio omnis, quam a spiritu, vita, motuque illius trahimus. »

(3) *De imm. et inn.* — I, II, p. 37. — « Sicut etiam in Telluris orbe alia vivunt in mari, alia in diversis reliqui corporis partibus diversa; non secus decet putare in cuiuslibet specie astri quod eiusdem generis principiis ad etherogenei totius compositionem concurrentibus existat ».

(4) *De imm. et inn.* — I, II, p. 41, — « Non est tamen conveniens credere ullam mundi partem esse sine anima, vita, sensu et consequenter animali : stultum quippe et hoc vulgare est quod non alia credantur animalia, non alii sensus, non aliae intelligentiae, quam quae nostris obliciuntur sensibus. »

ne « la terra con le acque e altre parti, le quali... costituiscono l'animale intiero: la luna, il sole, e altri corpi »; ma anche « ne le parti de le parti. » (1) Tutte le cose, secondo lui, hanno numero, misura e vita. (2) Pertanto, dove pare che non ci sia segno di anima o di vitalità, bisogna credere che quivi l' una e l'altra siano latenti. (3) La ragione è chiara, perchè, se come egli diceva, « tutto è in tutto, sebbene non totalmente e omnidamente in ciascuno » (4) bisogna ammettere che anche la vita sia così. (5)

Egli partiva dal principio che, « se il mondo è animato » si deve concludere « che le parti tutte del mondo devono essere anch'esse animate », « atteso che non in minor raggione vogliono l'anima essere tutta in tutto il mondo, e tutta in qualsivoglia parte di quello, che l'anima degli animali a noi sensibili, è tutta per tutto. » (6)

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 180.

(2) *Lamp. trig. st.* — III, p. 194: « omnia enim sunt numerus mensura et vita, et in omnibus haec eadem reperiuntur. »

(3) *Lamp. trig. st.* — III, p. 58. — « Non ob eam caussam, quod in quibusdam nullum animae vestigium appareat, nullum vitae signum, credere debemus inde anima abesse; sed potius ibidem latere, unde aliquando sese explicare debeat. ».

(4) *De l. c. p. e. u.* — I, p. 242.

(5) *De comp. imag.* — II, III, p. 282:

« Sic hominum varias varii species animantum
Ostendunt, mores promunt animantia plantae,
Plantaque fert lapidum, tandem *sunt omnia* in omni.
Omnia nempe unum sunt vere atque omnia in uno. »

(6) *De l. c. p. e. u.* — I, p. 179-80. Anche Campanella espresse un concetto identico: « nec mundus non sit animatus, si partes sunt animatae ». — *Philos. sens. demostr.* — p. 27, *ed cit.*

È un errore credere che siano soltanto animali quegli esseri, che presentano una struttura analoga alla nostra. (1)

Perciò egli considerava animate non solo le piante, che hanno struttura e funzioni così simili a quelle degli animali, (2) ma anche i minerali, perchè anch'essi sono dotati di anima, come la terra, di cui sono parti, e possiedono un senso *sui generis*, che li avvicina ai vegetali. (3)

Credere che essi siano materia morta, perchè, non essendo organizzati come le piante e gli animali, non saprebbero che farsi d'una vita, della quale non possono godere, per mancanza di organi e di mobilità, è un errore nascente, in parte dal modo come noi ci rappresentiamo la vita, in parte dall'abuso di prendere la vita degli organismi superiori come la *conditio sine*

---

(1) *De imm. et inn.* — I, II, p. 157.... « stultum est haec sola putare animalia, quae carnem eiusdem habent speciei atque nos habemus, et sanguinem; est quippe suus sanguis in plantis ipse humor, ossa ipsa substantia durior, nervi fila illa quae tenduntur; venae occulti illi meatus per quos succus, puta sanguis, per compositum totum profunditur; alia item species est in muscis, aracneis, vermibus, in quibus omnibus haec omnia quae nostrum corpus constituunt, proportionali conspirant conditione ».

(2) *Libri physic. expl.* — III, p. 375. — « In plantis vero, quae motu progressivo non egent, vita est solum ex sufficientia eius motus propriorum spirituum et partium influentium et effluentium, sicut in animalibus; etenim ipso nihilominus animata sunt ».

Lo stesso aveva detto Aristotile, secondo il quale le piante sono animate — ζῶντα — ma non animali — ζῶα — *Hist. anim.* — I, I; *De part. anim.* II, 10.

(3) *De imm. et inn.* — I, II, p. 158. — « Quis non diceret lapides Telluris partes? lapillos Telluris particulas? in iis tamen vitam, et sensum et mentis quaedam semina experimur.... Non est lapis sine anima, et sine (in suo genere) sensu... »

qua non, per potere compiere tutte le funzioni biologiche. (1)

Ed egli, nel sostenere ciò, seguiva le opinioni di Teofrasto, di Plinio, di Varrone, di Cardano, i quali avevano detto che i minerali hanno vita, invecchiano, soffrono malattie e muoiono. (2)

Certo, quando si parla della vita dei minerali, bisogna intenderci e non prendere come termine di paragone la vita umana, altrimenti si finisce col restringere il concetto della vita dentro limiti assai circoscritti o si incorre nei più strani paradossi.

« Poliinnio, infatti, che, come dicemmo, rappresenta il pedante, il peripatetico dalla vista corta, non comprendendo ciò che G. Bruno intendesse, quando diceva « che non sia cosa che non abbia anima, e che non abbia principio vitale », obbiettava: « dunque, un corpo morto ha anima? Dunque.... le mie pianella, le mie botte, gli miei sproni e il mio annulo.... serano animate? La mia toga e il mio pallio sono animati? » (3)

(1) *De imm. et inn.* — I, II, p. 158... « non est enim ab hisce externis vitae conditio melioris vel deterioris perpendenda, quod mobilibus constemus membris, quod procedamus, moveamur, externis hisce donati simus sensibus, quod plurimas sensibilibus exerceamus operationes: haec quippe omnia et maioris indigentiae sunt indicia et usualia. Lapidibus manus, pedes, oculi et huius modi vel illiusmodi corporis exporrectio et formatio frustra esset. Putamus faelicitatem et perfectionem et bonum consistere in iis, quibus nos felicitari, perfici, melius habere et conservari esperimur; homo sapiens hanc indicat speciei non generis felicitatem. »

(2) *De imm. et inn.* — I, II, p. 159. — Cardano, p. es., diceva che i metalli sono piante sepolte e nascenti sotterra: « non aliud *est* metallum, aut metallica substantia, quam planta sepulta, ac tota sub terra nascens ». *De mixtione*, lib. V, p. 440.

(3) *De l. c. p. e. u.* — I, p. 180.

A cui G. Bruno, che partiva da un « punto di vista » più alto, rispondeva: « che la tavola come tavola non è animata, nè la veste, nè il cuoio come cuoio, nè il vetro come vetro; ma, come cose naturali e composte, hanno in sè la materia e la forma. Sia pur cosa quanto piccola e minima si voglia, ha in sè parte di sustanza spirituale; la quale, se trova il soggetto disposto, si stende ad esser pianta, ad esser animale, o riceve membri di qualsivoglia corpo, che comunemente si dice animato; perchè spirto si trova in tutte le cose e non è minimo corpuscolo che non contenga cotal porzion in se, che non inanimi. » (1)

Tutto, adunque, sta ad intenderci sul significato dei termini « anima e vita », se non si vuol fare come i Peripatetici, « che la vita e anima definiscono con raggioni troppo grosse. » (2)

Se dovessimo commisurare tutte le forme possibili della vita con la vita umana, anzitutto, dovremmo dire che le piante, non avendo un' anima identica alla nostra, nè capacità locomotrice, siano destituite di anima e perciò anche di vita. Il che, a solo pensarci, si vede che è un assurdo, non solo perchè le piante hanno una struttura analoga a quella degli animali (3), ma anche perchè esse, come ogni altro essere, hanno quel genere di vita, che è più confacente alla loro natura. (4)

---

(1) *De l. c. p. e. u.* — I, p. 181.

(2) *De l. c. p. e. u.* — I, p. 182.

(3) *De imm. et inn.* — I, II, p. 157. — « Ostendunt item partes ita in ipso corpore compositae, quemadmodum cernimus in cuiuslibet animalis corpore venas, arterias, nervos, fibras, ossa ».

(4) *Libri phys. Arist. esplan.* — III, p. 375: « In plantis vero, quae motu progressivo non egent, vita est solum ex sufficientia

(*segue*)

In secondo luogo, dovremmo ammettere che negli organismi animali la vita sia soltanto nel tutto e non anche nelle singole parti, onde sono costituiti; mentre non è cosi, perchè « è più che verisimile, essendo che ogni cosa partecipa de la vita, molti ed innumerevoli individui vivono non solamente in noi, ma in tutte le cose composte. » (1)

Questo ci dimostra che G. Bruno ebbe un'intuizione geniale nel campo dell'istologia, perchè, precorrendo Malpighi, scoprì che gli organismi pluricellulari formano un'associazione di microorganismi elementari, quali sono le cellule. E la ragione è che « quel spirto, — cioè l'anima universale — si trova in tutte le cose; le quali, se non sono animali, sono animate; se non sono secondo l'atto sensibili d'animalità e di vita, son però secondo il principio e atto primo d'animalità e vita. » (2)

E con questo anche mostrò di avere compreso che la vita degli organismi è il risultato della confluenza e delle combinazioni delle parti, di cui sono costituiti — cellule, tessuti, organi e apparati —, i quali, tanto negli animali, quanto nei vegetali, hanno vita propria e vita di relazione.

(*cont.*)
eius motus propriorum spirituum et partium influentium et effluentium, sicut in animalibus; etenim ipsa nihilominus animata sunt. » Cardano perciò aveva detto che « nobiliores metallicis plantae sunt, » essendo dotate di vita e di senso. — *De Mixtione*, lib. VII, p. 480; ma sono meno nobili degli animali, perchè, come poi disse Telesio, hanno spirito — cioè calore, moto e senso, — che per questo filosofo sono la stessa cosa, ma meno caldo di quello degli animali. — *De n. rer.* — lib. VI, c. XXVI *ed cit.*

(1) *De l. c. p. e. u.* — I, p. 78.

(2) *De l. c. p. e. u.* — I, p. 182.

« La vita e consistenza de le cose dividue — egli diceva — non si vede in altro, che nella debita unione de le parti, le quali sempre s' intendono aver quel termine, che medesimo si prende per mezzo e centro » (1).

Perchè, è vero che, secondo il suo detto « tutto è in tutto »; ma è anche vero che essa è « non totalmente e omnimodamente in ciascuno »; il che vuol dire che egli conveniva con l' ammettere che ciò che è nel tutto può non esser ne le parti. « Tale è l' anima vegetativa e sensitiva, perchè nulla parte de l' animale è animale; e nulladimeno ciascuna parte vive e sente. » (2)

Accettata la teoria della generazione spontanea e dell' universalità della vita cosmica, che, come si sa, era stata seguìta da molti dei filosofi presocratici e dai « filosofi novi » del Rinascimento, gli uni e gli altri sostenitori del più rigido naturalismo, G. B. considerò la vita come una forma di manifestazione dell' energia della natura, soggetta ad evoluzione e ad involuzione.

In vero, se l' anima, come dicemmo, è principio di movimento, anche la vita, che ha per presupposto l'anima, è una forma di manifestazione di questo moto, il quale è soggetto alla legge del divenire, passando da un minimo ad un massimo, e viceversa. La vita d' un organismo, infatti, è un corso e un ricorso, un flusso e un riflusso, lento e graduale, i cui estremi sono la nascita e la morte (3).

Secondo G. Bruno la vita è uno svolgimento, cioè un' « exspansio » o un' « exglomeratio centri », come,

---

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 378.

(2) *De l. c. p. e. u.* — I, p. 186.

(3) *De imm. et inn.* — I, II, c. XV, p, 80 — « Anima est principium motus ».

per una ragione contraria, la morte è un'involuzione — cioè, un' « agglomeratio » o una « contractio in centrum ».

Benchè sostenitore della generazione spontanea, si sbaglierebbe di molto, se si credesse che G. Bruno, solo per questo, nella biologia sia stato un materialista, nel senso volgare della parola, perchè, a considerare il modo come egli concepì la vita, si è piuttosto indotti a credere che egli sia stato un dinamista ma *sui generis*. Oggi forse si sarebbe detto un neo-darwinista, perchè egli spiegava la formazione della struttura anatomica, non tanto con l'azione delle forze esterne, quanto con l'azione delle forze interne o intraorganiche. (2)

Egli perciò vedeva nella semplicità e nell'omogeneità apparente del seme la potenza formatrice della struttura e dell'eterogeneità dei tessuti, onde sono costituiti gli animali e le piante. (3)

---

(1) *De tripl. m. et m.* -- I, III. p. 142-3, *passim.*
De tripl. m. et m. — I, III, p. 142.

« Ut centri in magnum exglomerat se expansio gyrum,
Conlectis atomis circum undique spiritus archi-
tectus se infuso totum moderatur, adusque
Tempus quo exactis numeris, vel stamine rupto
Corporis, in centrum redimat se, et inde per amplum
Recens se insinuet mundum, et hoc dicere mortem
Suevimus. »

(2) *De trip m. et m.* — I, III, p. 143, — « Unde per nativitatem et adolentiam spiritus architector expanditur in hanc qua consistimus molem, et a corde diffunditur, in quod tandem veluti telae istius stamina complicans sese recipiat ».

(3) *Sum. ter. metaph.* — I, IV, p. 103 — « Neque enim sine cognitione eaque altissima atque profundissima a subiectis istis non remota ubique usque adeo mirabili architectura nascuntur animalia, plantae et alia heterogenea corpora ».
De imm. et inn. — I, II, p. 85.... « in simplicitate seminis et homogeneitate est potentia compositionis et etherogeneitatis animalis vel plantae. »

E con ciò era coerente a sè stesso, perchè, non essendo materialista, ammetteva, come vedemmo, un'attività, cioè un'animazione universale in tutta la materia, o meglio nella sostanza cosmica; ma, non essendo vitalista, alla maniera di Platone, ammetteva che il principio d'organizzazione fosse interno o meglio insito nella stessa materia. « Da noi — egli diceva — questo principio si chiama artefice interno, perchè forma la materia e la figura da dentro, come da dentro del seme o radice manda ed esplica il stipe; da entro il stipe caccia i rami; da dentro i rami le formate brace; da dentro queste ispiega le gemme; da dentro forma, figura, intesse, come di nervi, le frondi, gli fiori, gli frutti; e da dentro, a certi tempi, richiama gli suoi umori da le frondi e frutti alle brance, da le brance agli rami, dagli rami al stipe, dal stipe alla radice. Similmente — questo principio — negli animali, spiegando il suo lavoro dal seme prima, e dal centro del cuore a li membri esterni, e da quelli al fine complicando verso il cuore l'esplicate facultadi, fa come già venesse a ringlomerare le già distese fila. » (1)

Di qui la ragione, per cui egli, nello spiegare la formazione embriologica dei caratteri delle specie, ammise la preesistenza di determinate predisposizioni, in forza delle quali ogni individuo porta dalla nascita i suoi caratteri prestabiliti. Il che vuol dire che la formazione delle specie, vegetali e animali, lungi dall'essere dovuta al cieco e irrazionale lavorio delle forze brute della materia, secondo G. Bruno, si deve quasi al disegno preordinato di qualche cosa che è razionale, qua-

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 174.

l'erano per lui l'anima e l'intelletto universale (1). Se non che questo disegno prestabilito, come la stessa potenza razionale, che lo predispone, è immanente nella natura. E nel sostenere ciò richiamava una similitudine, che ricorda le dottrine teleologiche di Platone e di Aristotile, perchè credeva che la natura, nel produrre le specie vegetali e animali, lavorasse come un artiere, quando crea un'opera d'arte. E però, « se credemo non essere senza discorso e intelletto prodotta quell'opra, come morta, che noi sappiamo fengere con certo ordine e imitazione ne la superficie della materia, quando martellando e scalpellando un legno, facciamo apparir l'effigie d'un cavallo, quanto credere dobbiamo esser maggior quel intelletto artefice, che da l'intrinseco de la seminal materia risalda l'ossa, stende le cartilagini, incava le arterie, ispira i pori, intesse le fibre, ramifica gli nervi, e con sì mirabile magistero dispone il tutto » ! (2)

Il che vuol dire che egli considerò l'anima, come la causa efficiente dell'organizzazione della materia. (3)

Qui, a prima vista, G. Bruno sembra un seguace dell'idealismo platonico; il che parrebbe che egli nella biogenia fosse un sostenitore della teleologia trascen-

---

(1) *Lamp. trig. stat.* — III, p. 241. — « Quia anima non est virtus seminis neque accidens, sed est agens et formatrix in eo et per ipsum ».

(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 174; v. *De Magia* — III, p. 408.

(3) *Lamp. trig. stat.* — III, p. 242. — « Quia anima corpus extendit ex embryone et organizat, et sibi suisque operibus aptum reddit, et non est possibile fingere quidpiam quod corpus ita ante animae ingressum praeparet et disponat ». — *De magia* III, p. 407. — L'anima essendo « tota in toto corpore, facit hic nervum esse nervum, ibi venam esse venam, ibi sanguinem esse sanguinem, ibi cor esse cor ».

dentale, che, come si sa, predomina tutto il pensiero del filosofo greco, perchè egli ammetteva la preesistenza di caratteri innati, per cui una specie si differisce dalle altre. Dico, *sembra*, chè, in sostanza, non è; non già che egli fosse un meccanicista, nella spiegazione dello sviluppo ontogenetico delle forme organiche, ma perchè fu un dinamista a modo suo, in conformità delle sue teorie pampsichistiche.

Del meccanicismo egli, certo, non rifiutava tutte le dottrine, perchè, dopo avere riabilitato il concetto di materia, o meglio di *substantia*, comprendeva che tutte « le *forme* non possono uscire che dal seno della materia ; » ma, d'altra parte, comprendeva che bisogna ammettere l'esistenza di predisposizioni organiche, perchè altrimenti egli non sapeva darsi ragione come la stessa sostanza nutritiva si possa convertire in questa o in quella specie organica, così diversa l'una dall'altra. e come la stessa specie possa continuamente produrre individui, in cui permangono sempre gli stessi caratteri. (1)

Per queste stesse ragioni, poi, del dinamismo non accettò tutte le teorie, perchè, è vero che per un certo tempo anche lui, come Platone, sostenne che di là dal mondo sensibile vi è il mondo ultrasensibile delle *idee*, di cui quello non è che un umbratile riflesso; è vero che disse

---

(1) *De Magia* — III, p. 408: « Videmus eandem nutrimenti speciem... converti in substantiam, canis in cane, hominis in homine, felis in fele, et per idem canis generat canem, homo hominem, ubi apertum est, *quod tota discriminis causa est propter ideam*. quae praesentatur ubique naturae generaliter et postea limitatur ad hanc et illam speciem, ut haec est proximior vel illa ».

che le *idee* sono « la verità, de le veritadi, » anzi la realtà ignota e inconoscibile, mentre le nostre conoscenze sono le loro copie; è vero che, in conformità di queste dottrine idealistiche, egli disse che « *tota discriminis causa* — fra le specie organiche, vegetali e animali — *est propter ideam* », preesistente all'individuo bello e formato, e per cui lo stesso nutrimento, posto nel cane, si converte in seme preordinato a riprodurre un altro cane, e nell' uomo un altro uomo (1); ma, non ostante ciò. è anche vero che quest' *idea*, per quanto detta anteriore all'esistenza dell'individuo *bello e formato*, — *ante rem* — non è anteriore allo stesso germe, donde questo deriva, perchè, come la forma è inseparata dalla materia, così l' *idea* delle forme organiche, cioè i caratteri specifici dell' individuo, sono immanenti nella stessa sostanza delle specie vegetali e animali. (2)

E in questa coesistenza dell' idea o forma con la materia organica sta la differenza tra la dottrina di G. Bruno e quella di Platone, e l'affinità di essa con quella di Aristotile.

Di qui G. Bruno ricavava la conseguenza che le nostre classificazioni degli organismi in vegetali, animali e uomini sono convenzionali, fatte più che altro per

---

(1) *Theses de magia* — III, p. 462 — » Idea tripliciter sumitur; ante rem, in re, post rem... Idea ante rem est quae est causa rei producendae, et principium existens *ante ipsam*, sicut forma canis est principium proximum quo hic panis convertatur in semen canis, et forma hominis est causa qua idem panis ibi convertatur in semen humanum et producat hominem »

(2) *Theses de Magia* — III, p. 461 : « Nulla productio, nulla generatio est sine idea... Idea autem, qua homo generat hominem et leo leonem, non est separata, sed conjuncta ipsi leoni et ipsi homini ».

iscopo didattico o epistemologico; perchè, se la vita si evolve o s'involve, nel passare dalla forma di terra, a quella di seme, spica, pane, sangue, uomo, per tornare a quella di cadavere e terra, è vero quello che ci dicevano gli Stoici, che cioè fra tutte le cose vi è una parentela — *cognatio rerum* — e che minerali, vegetali, animali e uomini formano *una bella famiglia.*

Noi, in vero parliamo d'un regno minerale, opposto ai regni, vegetale e animale, come se veramente ci fosse una linea netta di demarcazione tra l'uno e gli altri, senza pensare che la natura forse è tutta organica, cioè tutta vivente.

Per G. Bruno questo *forse* non aveva ragion d'essere, perchè, secondo le sue dottrine pampsichiste e vitaliste, la natura è dotata di anima e di vita in tutta la sua immensità e in tutte le sue parti. In conseguenza di ciò, vi devono essere gli anelli d'unione tra gli esseri che ci sembrano i più disparati e differenti. (1)

Il che vuol dire che la divisione delle cose naturali in inorganiche ed organiche non ha valore reale, non solo perchè, non conoscendo l'essenza della *substantia rerum,* noi non possiamo sapere che cosa sia in sè e per sè la vita — non ostante le molte descrizioni che di essa si siano date — e però non possiamo dire dove la materia sia morta e dove vivente, ma anche perchè le nostre divisioni e classificazioni sono, più o meno, verbali o logiche, e perciò convenzionali.

Lo stesso si può dire della divisione degli organismi

---

(1) Questo concetto, che si trova in Aristotile -- *Hist. anim.* VIII, I, *De part. anim.* — IV, — fu ripetuto da Cardano, secondo il quale « natura semper e trema mediis iungit ». -- *De mixtione lib.* II, p. 372 —; e tesoreggiato da G. B.

in vegetali e animali; divisione, che è utile per le nostre scienze di classificazioni, anch' esse approssimative, ma che, in realtà, non corrisponde alla natura delle cose.

Qui G. Bruno sembra che abbia avuto qualche sentore dell' esistenza di quegli organismi unicellulari, che oggi hanno tanta importanza nella biogenia e che, secondo l'Haeckel, costituiscono il così detto regno dei protisti, servendo di anello di unione tra i vegetali e gli animali, perchè hanno i caratteri degli uni e degli altri, in una tale maniera che non si sa a quale regno ascriverli.

E, infatti, anche lui accennò a quelle zone grigie, dove la botanica e la zoologia hanno i loro punti di contatto o d' interferenza (1), come ce ne danno una prova i zoofiti. (2)

E, finalmente, si può dire lo stesso della divisione, non meno arbitraria, degli organismi animali in subumani e umani, quasi tra gli uni e gli altri ci fosse un distacco definito e indiscutibile.

Secondo lui, infatti, l' uomo si distingue dagli altri animali, non per qualità, ma per quantità, cioè per maggiore « complessione » di struttura e di funzioni. (3)

---

(1) *Libri phys. Arist. expl.* — III, p. 376 — « Ostreae vero in medio quadam constitutione videntur esse inter arbores et animalia; haerent enim terrae seu scopulis radicitus et non progrediuntur, ut minus habeant quam animalia, sed constringuntur et dilatantur, ut plus habeant quam plantae ». Anche Aristotile parlò di piante-animali; — v. *Hist. anim.* VIII, 1; *De part. anim.* IV, 5 ».

(2) *Lamp. trig. st.* — III, p. 180.

(3) *Cabala del. c. p.* — II, p. 253 — « Quella — l' anima — de l' uomo è medesima in essenza specifica e generica con quella de le mosche, ostreche marine e piante... » *ibid.* — « Lo spirito... secondo la raggione della diversità di complessioni e membri, viene ad avere diversi gradi e perfezioni d' ingegno e operazioni. »

Leonardo, perciò aveva chiamato l' uomo « prima bestia infralli animali..., re delle bestie, anzichè delli animali ». — *Leonardo da V.* — *Conf. fior.* — p. 186, *ed. cit.*

Qui G. Bruno ebbe delle intuizioni geniali del processo formativo ontogenetico e filogenetico degli organismi, tanto da farlo contare da alcuni fra i precursori della dottrina dell'evoluzione in genere, del trasformismo in particolare.

Come i corpi celesti, ora così diversi per caratteri fisico-chimici, in origine furono una materia gassiforme, pari a quella delle comete, — il che fu esaminato nel cap. precedente — così le specie animali, che sembrano tanto differenti l'una dall'altra, sono il prodotto evolutivo della stessa attività della materia vivente, la quale, per un complesso di cause, ha assunto figura e caratteri speciali. (1)

La vita, secondo lui, sotto il « punto di vista » della formazione dell' organismo individuale, è un passaggio dall' omogeneo all' eterogeneo (2).

E che le specie organiche siano variabili, egli lo dedusse dopo avere osservate che esse non permangono

(1) *De imm. et inn.* — I, II, lib. VII, c. 17, p. 282.

« Undique nam vita est, animae actusque undique surgit,
Factor ad archetypum obiectum, et formabile praesto est;
Hinc surgit serpens, piscis, mus, rana coaxans,
Hinc cervus, vulpes, ursus, leo, mulus, homoque est.

De mon. n. et f. — I, II, p. 328-29.

« Nam varie in variis eadem est impressa figura.
At species eadem, pro appulsu materiei,
Hanc unam oblongat formam, sinuatque recurvo
A speculo, heic vultum canis et bovis atque elephantis
Efficit, in longos artus trahit indi lacertas,
Spargitur in ramos eadem hic substantia plantae... »

(2) *De imm. et inn.* — I, II, p. 85 — « In simplicitate seminis et homogeneitate est potentia compositionis et heterogeneitatis animalis vel plantae ».

dovunque le stesse, come al loro inizio, sopravvivendo quelle, cui, nella lotta per l'esistenza, arrise la vittoria. (1)

Egli perciò diceva che « nel genere della materia corporale » non c'è differenza tra il corpo dell'uomo e il corpo degli animali; il che, poi, come vedremo, lo doveva condurre a sostenere che tra l'uno e gli altri non c'è differenza nè pure « nel genere della materia spirituale. » (2) E se differenza c'è tra l'uomo e gli animali non è di qualità, come sostenevano ancora ai suoi tempi i dualisti, cioè i creazionisti — per i quali è stato sempre un dogma che, come più tardi disse Linneo, « *tot species sunt in natura, quot Deus creavit*; — ma è una differenza di quantità o di grado, in quanto che l'uno vanta su gli altri una maggiore complessità e perfezione di organi o di funzioni. (3)

---

(1) *De imm. et inn.* — I, II, lib. VII, c. 17, p. 282.

« Quaelibet ergo initum, rebus dabit insula passim,
Formatum quamvis quidque haud servetur ubique;
Namque alias alibi species victoria servat
Casus ab ingenio varius vario inde subibit ».

(2) *Cabala d. c. p.* — II, p. 252-3, *passim*.

(3) *Cabala d. c. p.* — II, p. 254 — « Giongo a questo che, se fusse possibile, o in fatto si trovasse che d'un serpente il capo si formasse e stornasse in figura d'una testa umana, e il busto crescesse in tanta quantità, quanto può contenersi nel periodo di cotal specie; se gli si allargasse la lingua, ampliassero le spalle, se gli ramificassero le braccia e le mani, e, al luogo, dov'è terminata la coda, andassero ad ingeminarsi le gambe; intenderebbe apparirebbe, spirarebbe, parlarebbe, oprarebbe e camminarebbe non altrimenti che l'uomo; perchè non sarebbe altro che uomo. Come per il contrario, l'uomo non sarebbe altro che serpente, se venisse a contraere, come dentro un ceppo, le braccia e gambe, e l'ossa tutte concorressero alla formazione d'una spina, s'incolubrasse e prendesse tutte quelle figure di membri e abiti e complessioni. Allora avrebbe più o meno vivace ingegno: in luogo di parlare sibilerebbe, in luogo di camminare serperebbe; in luogo di edificarsi palaggio, si cavarebbe un pertugio; o non gli converebe la stanza, ma la buca; e come già era sotto quelle, ora è sotto queste membra, instrumenti, potenze e atti ».

Come si vede, G. Bruno ebbe più che un sentore della teoria dell'evoluzione, e, se non apportò nessuna vera scoperta nel campo della biologia, ciò fu dovuto al fatto che egli trattò i problemi della vita con metodo più filosofico che scientifico. E però, più che un precursore della biologia evoluzionista, fu, come Aristotile, un sostenitore di quella teoria della perfezione, secondo la quale, la natura, nel suo processo formativo, passa continuamente da ciò che è meno perfetto a ciò che presenta perfezione maggiore. (1)

Per quanto possa essere vaga questa concezione, una sola cosa bisogna notare, ed è che nello spiegare questo perfezionamento progressivo, per cui i minerali, i vegetali, gli animali e l'uomo sono intimamente collegati fra loro, G. Bruno escluse ogni disegno prestabilito e ogni teleologia trascendente; e in ciò si mostrò seguace più della filosofia biologica di Aristotile, che di quella di Platone; perchè ogni specie, come « vivo effetto di natura, » è stata creata per sè, (2) pur non cessando di essere un punto di partenza per un'altra specie successiva; intendendo dire con questo che le specie organiche formano tutte una catena continua, i

(1) Questo processo ascensivo, le cui prime tracce si trovano nella filosofia greca, pre- e postsocratica, nel secolo XVI era stato esposto da Cardano, per dimostrare che dai minerali all'uomo c'è passaggio continuo di sviluppo e di perfezionamento. « Inde in his certo ordine ab imperfectissimis, prout materia quaeque suppeditabat, transivit ad perfectissima. Initium igitur fuit metallicis, post metallis, lapidibus, plantis marinis, spongiis, conchyliis, vermes, pisces, aves, canes, cercoptheci, tandem homo creatus est ». — *De mixtione*, lib. XXI, c. 550.

(2) Anche Cardano avea detto: « Unumquodque propter se creatum est ». *De mistione*, — lib. XXI, p. 549.

cui estremi sono ricongiunti gradatamente da anelli intermedi, come oggi sostiene la dottrina del trasformismo. (1)

Queste furono le teorie biologiche, che G. Bruno, tesoreggiando le speculazioni dei naturalisti greci e latini e quelle dei filosofi nuovi del Rinascimento, sostenne in un'epoca, in cui la chiesa cattolica imponeva i suoi dogmi anche nella scienza, impedendo così la ricerca della verità positiva, e condannando chiunque escogitasse teorie dissone alla leggenda biblica. Ed egli fu condannato e bruciato vivo, per non avere seguìto nè il creazionismo, nè il vitalismo.

Io non posso dire che tutte le dottrine di lui abbiano valore scientifico, perchè, memore di quello che egli stesso disse, che cioè della sostanza delle cose e del problema dell'origine noi abbiamo conoscenze relative o soggettive,—*umbrae o sigilla idearum*—credo che nè pure oggi ci sia alcuno, il quale possa presumere di avere risoluto il problema biologico; « che cosa è la vita? » « donde deriva? » e tanto meno d'imporre agli altri le sue opinioni. Ma fossero tutte false queste dottrine, — il che non è — la chiesa cattolica, che non ne sapeva più di G. Bruno, non aveva il diritto di condannarlo e tanto meno di sottoporlo ad una morte così feroce, perchè, non solo negando il vitalismo o il creazionismo biblico non si offende nessun principio *della religione della mente*,—le sole religioni fondate sulla superstizione e sugli errori possono per soverchia igno-

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 188 — « La potenza della materia indeterminata, la quale può ricevere qualsivoglia forma, viene a terminarsi ad una specie: *tanto che l'una è causa della definizione e determinazione dell'altra* ».

ranza e intolleranza credersi offese—ma si esalta anche qui la gloria di quel Dio-Natura, cui G. Bruno credeva, perchè, grazie alla *cognatio rerum*, riconosciuta dal panteismo, ci sentiamo tutti fratelli, uomini e cose, e comprendiamo perchè il Vecchiarello di Assisi, nella cui anima palpitavano tante molecole dell'anima degli Stoici, chiamasse frate il sole o il lupo, e sorella la luna o la colomba, avendo intuìto che in tutte le cose c'è Dio, infinito, eterno, di cui esse sono parti finite e transitorie.

E non fosse altro che per questa nuova concezione della vita, coerente alla nuova concezione della forma e della materia, di Dio e della Natura, G. Bruno ha il merito di avere tentato, come consentivano i tempi, di conciliare l'antitesi fra l'inorganico e l'organico.

CAP. XX. (ε)

L'antitesi fra lo spirito e la materia, fra l'anima e il corpo, fra il senso e l'intelletto, sostenuta dai psicologi dualisti, e le dottrine, escogitate da G. Bruno, per conciliare questi termini, creduti contraddittori, e per sostenere l'unità dello spirito e della materia, l'inseparabilità dell'anima dal corpo e la medesimezza del senso e dell'intelletto.

Che i dualisti introducessero nella psicologia altre antitesi e si facessero a sostenere l'esistenza d'un'opposizione sostanziale fra lo spirito e la materia, fra l'anima e il corpo, fra il senso e la ragione, era da aspettarselo; perchè, come fu annunziato a suo tempo, questa nuova opposizione scaturisce anch'essa, nel mo-

do più legittimo, dall' antinomia stabilita nella metafisica fra la forma e la materia, nella teologia fra Dio e la Natura, nella cosmografia fra il cielo e la terra e, finalmente, nella biologia fra il principio d'organizzazione, nella sua essenza creduto iperfisico, e la materia così detta bruta, la quale, grazie a quest'energia misteriosa, presenta i fenomeni della vita vegetale e animale.

Pertanto, senza bisogno di svolgere minutamente la storia del dualismo psicologico, chè sarebbe estranea allo scopo che mi sono proposto di conseguire con questo lavoro, io credo che, per determinare quale posto appartenga a G. Bruno fra quei filosofi del Rinascimento, che intesero prima a combattere e a distruggere le dottrine psicologiche tradizionali, e, poi, a ricostruirne altre più rispondenti ai postulati della *filosofia nova*, io credo, dico, che basti tenere presente che la psicologia dualistica ancora, negli ultimi anni del secolo XVI, era un amalgama, più o meno caotico, delle speculazioni, più che altro, metafisiche, di Platone di Aristotile, di Plotino, della Patristica, degli Arabi, e della Scolastica.

Del primo, infatti, fra le altre opinioni, si era accettata la dottrina che l'anima fosse d'origine sopramondana; (1) che presistesse al corpo (2) come più antica della materia (3); che fosse apportatrice della vita (4) e perciò del moto organico (5); che vi fossero più spe-

---

(1) *Phaedrus*. — XXV, 246, *c*, XXVIII, 248, *c-d*; XXIX, 249, *c*.
(2) *Phaedo*—XVIII, 72, *e*; XIX. 75, *c*; XXI, 76, *c*; XXII, 76 *e*; 77, *a*.
(3) *Phaedo* — XLI, 91, *d*; — *Leges* — X, VII, 896, *b*. *c*.
(4) *Phaedo* — LIV, 105, *d*.
(5) *Phaedrus* — XXIV, 245, *c-e*; 246, *a*.

cie di anime; (1) che nelle piante vi fosse un' anima nutritiva; (2) che negli animali, oltre a questa, vi fosse un' anima sensitiva (3); e che, infine, nell' uomo, oltre a queste due specie, vi fosse un' anima intellettiva (4); la quale si diceva che fosse dotata di ragione, sin da quando esisteva nella vita preumana, e che così ritornasse, quando si scioglie dai vincoli del corpo, per la morte di questo; (5) che acquistasse la sensibilità, quando nella vita terrena si unisce al corpo; (6) che perciò con la pura ragione scopre le *idee* assolute, cioè il vero, il bello, il buono etc. in sè e per sè, (7), mentre, coi sensi, si forma conoscenze illusorie (8), le quali però ci sono d' ostacolo alla scoperta del vero (9); che nell' organismo l' anima ci sta temporaneamente e a disagio, come se fosse chiusa in una prigione (10); che, con la morte e la dissoluzione del corpo, l' anima si libera da ogni contatto con la materia, per ritornare pura e razionale in sommo grado, (11) com' era stata per lo innanzi, nella vita preumana.

Di Aristotile si era accettata l' opinione che l'anima stesse al corpo come la forma alla materia; che perciò

---

(1) *Respublica* — X, XI, 611, *a-b*; *Phaedrus* — XXVIII, *c-d*, 248.

(2) *Timaeus* — XXXIV, 77, *a-b*.

(3) *Phaedo*—94, *a*.; *Tim*. XXXV, 78, *b*; *Theaethetus*—XXX, 186, *b*.

(4) *Respublica* — IV, XIV-XV, 441, *a*, *e seg*. — *Tim*. — XXXI, 69, *c-e*, 70 *a e seg*.

(5) *Phaedo* — XI, 67, *a-b*; XIV, 70, *b*.

(6) *Phaedo* — XXVII, 79, *c*.

(7) *Phaedo* — X, 65, *e*; 66, *a*; *Symposios* -- XXIX, 211, *b-e*.

(8) *Phaedo* — IX, 64, *c*. *d*.

(9) *Phaedo* — IX, 64, *c-e*; X, 65, *b e seg*..

(10) *Phaedo* — XXXIII, 82, *d-e*.

(11) *Phaedo* — XV, 70, *c*; XVII, 72, *d*; XXIII, 77, *b*; XXIX, 80, *d*.

tra essa e il corpo ci fosse la stessa opposizione, che si faceva intercedere fra l' atto e la potenza; che essa fosse la prima *entelechia*, (1) vale a dire la forma sostanziale o l'atto primo d'un corpo avente vita in potenza; che non fosse corporea, non ostante che l' organismo, di cui si può dire la forma sostanziale, costituisca una condizione necessaria all' esplicazione delle sue facoltà, (2) direi quasi uno strumento; che fosse principio e causa della materia organizzata e delle funzioni di essa; (3) che si manifestasse nelle piante come energia nutritiva e accrescitrice, (4) negli animali più bassi, come potenza nutritiva e sensitiva (5); negli animali più elevati come nutrizione, sensazione e locomozione (6); e finalmente nell' uomo, oltre a tutte queste funzioni, come ragione (7); che tutte queste potenze fossero concatenate, in modo che le più semplici contenessero in potenza quelle più elevate: — la vita vegetativa, l' organizzazione; la sensibilità, la vita vegetativa; la facoltà sensoriale e locomotrice, la sensibilità; la ragione, — di cui distingueva due specie — un' attiva, l' altra passiva — in fine, i sensi e la vita nutritiva —; che le facoltà psichiche più basse fossero dipendenti dall' organismo; e che soltanto l' intelletto — quello attivo — fosse indipendente dal corpo e potesse stare

---

(1) *De gen. anim.* — II, 4; *De anima* — II, I, 4. — ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.

(2) *De anima* — 1, 2, 3; 11, 2.

(3) *De anima* — 11, 4.

(4) *De gener. anim.* — I, 18.

(5) *De anima* — II, III, 2.

(6) *ibid.* — II, 6; III, 1, 2.

(7) *Probl.* — XXX, 5.

da solo (1); che coi sensi l'anima ricevesse le impressioni delle cose sensibili e acquistasse le conoscenze più basse; mentre con l'intelletto — quello attivo — si formassero le conoscenze più alte.

Della Patristica (2), poi, che, come si sa, non aveva fatto altro che sforzarsi di conciliare la filosofia platonica, neoplatonica e aristotelica con la teologia cristiana e cattolica, i dualisti del Rinascimento avevano accettate tutte le opinioni, che rispondessero agl' insegnamenti della s. Scrittura e della chiesa romana, cioè che l'anima umana fosse un alito dello spirito di Dio, (3) che perciò essa fosse una sostanza incorporea, avente attributi contrari a quelli del corpo (4); che fosse dotata di molteplici facoltà razionali (5), di cui non v'è traccia negli altri viventi; che essa, mediante i sensi e il pensiero discorsivo, conoscesse le cose sensibili, mentre,

---

(1) *De anima* — II, 2; *De gener. anim.* -- II, 3.

(2) Basti ricordare Clemente Alessandrino, — m. 216? — Origene — 185 - 254 — per le chiese orientali, e Agostino — 354 430 — per la chiesa d' occidente.

(3) *Genesi* — II, 7.

(4) La spiritualità dell' anima già si trova accennata in Clemente Alessandrino e in Origene, e sopratutto in Agostino, sebbene ancora costui spesso sia incerto fra il *traducianismo* o *generatismo*—come vuole il dogma del peccato originale, che—si dice—si trasmette di padre in figlio, e il *creazionismo*, secondo cui le anime sono create da Dio giorno per giorno! v. Agostino — *De anima et eius origine; De quantitate animae; e De immortalitate animae.*

È certo, però, che Agostino nel *De moribus Ecclesiae catholicae* I, XXVII, disse — da vero spiritualista: « homo anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore ».

(5) Agostino p. es., ammetteva nell' anima tre facoltà: la memoria, l' intelligenza e la volontà, quasi ad imagine della Trinità cristiana.

col pensiero intuizionale, intendesse le cose soprasensibili (1), e che le verità assolute fossero preumane, innate ed eterne.

E, finalmente, della Scolastica, che, come si sa, sino al secolo XIII, nella psicologia non aveva fatto altro che ispirarsi alle dottrine di Platone e di Agostino. (2) mentre, dopo s' ispirò a quelle di Aristotile, (3) i dualisti dei secoli XV e XVI accettarono l' opinione che l' uomo fosse un' entità costituita d' anima e di corpo; che la prima stesse al secondo, come il pilota alla nave, e il cavaliere al cavallo; che in ogni corpo umano (4) l' anima costituisse la forma sostanziale, cioè il principio immateriale e immortale, che si manifesta come vita vegetativa, conoscitiva e appetitiva; (5) che essa

(1) Agostino, infatti, distinse la *ratio inferior* — « quae intendit temporalibus » e la *ratio superior*, « — quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis » — *De trinitate* — XII, c. 1-7.

(2) Wulf — *Hist. de la phil. méd.* — p. 140 *ed. cit.* — S. Anselmo, infatti, per citare uno dei più grandi scrittori di questo periodo, nella psicologia sta tra Platone e Agostino, per tutto quanto si riferisce alla divisione delle facoltà spirituali e delle conoscenze. — *Monologium* — c. XXXIII, e c. 546.

(3) Basti ricordare, fra gli Arabi, Avicenna e Averroe, e, fra gli europei, Alberto Magno, Tomaso d' Aquino e Dante, i quali sono, più che altro, comentatori dello spirito aristotelico.

(4) Wulf — *Op. cit.* — p. 141.

(5) Dante — *Comedia* — *Purgatorio* — c. XXV, v. 52 *e seg.*:

Anima fatta la virtute attiva
qual d' una pianta, in tanto differente,
che questa è in via, e quella è già a riva,

tant' opra poi che già si move o sente,
come fungo marino; ed indi imprende
ad organar le posse ond' è semente......

.....e fassi un' alma sola,
che vive e sente, e sè in sè rigira.....

per mezzo del corpo acquistasse le conoscenze sensibili passivamente, quasi fosse ricettiva (1) soltanto; che, mediante l'intelletto attivo, il quale elabora i dati raccolti dal senso e dall'intelletto passivo, formasse le astrazioni, cioè le conoscenze d'ordine generale; (2) e che, infine, con l'intuizione intellettuale, l'anima appercepisse la coscienza di sè e la realtà delle cose (3).

Ebbene, è contro questa psicologia dualistica, che si levò G. Bruno, per architettare un complesso di dottrine, dalle quali cercò con ogni sforzo di far scomparire ogni traccia di opposizione tra lo spirito e la materia, tra l'anima e il corpo, tra i sensi e l'intelletto.

Dico cercò, perchè non solo non posso affermare che vi sia riuscito sempre, essendo questo un problema per noi di per sè stesso, ancora insoluto e forse destinato a restare sempre insolubile; anzi, dopo avere esaminate le sue opere con la massima diligenza, devo dichiarare che, in questa parte della sua filosofia, egli mi è parso pieno di tante incertezze, da farmi nascere il dubbio che non abbia avuta mai quella sicurezza di concezione e di espressione, che pure è così visibile nell'esposizione di tante altre sue dottrine. (4)

---

(1) Giusta il principio... scolastico « receptum est in recipiente secundum modum recipientis. »

(2) Secondo il principio... sensistico « nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu. »

(3) Secondo il principio tomistico « ipsa (anima) est memoria sui ». — Wulf — *Hist. de la philos. méd.* — p. 288, 292, 324-5, 358, *ed. cit.*

(4) Chi ne voglia vedere qualcuna, legga l' *epistola esplicatoria* dello *Spaccio de la bestia trionfante,* dove — v. p. 8-9, *passim* — si parla d' una *sustanza corporea*, d' una *sustanza incorporea* e d' una *sustanza spirituale,* la quale, « bench' abbia familiarità con gli corpi, non si deve stimar che propriamente vegna in composizione o mistione con quelli ». Il che sa di dualismo. E pure

(*segue*)

Per amor del vero, perciò, devo dire che, nel delineare le sue dottrine psicologiche, con quello stesso criterio cronologico, che ho seguìto fin qui, credo con tanto profitto e anche con tanta chiarezza, io ho incontrato le più gravi difficoltà, perchè qua e là mi è sembrato di trovare interrotto quel filo direttivo, che, per lo innanzi, era riuscito a farmi vedere, in modo preciso, lo sviluppo mentale di G. Bruno, cominciando dalla fase dualistica sino a finire a quella monistica.

È un fatto che, leggendo le sue opere filosofiche, italiane o latine, secondo la successione storica con cui furono compilate, si dà più d' una volta il caso di restare perplessi innanzi a certe speculazioni psicologiche, il cui valore dottrinale non sempre segna un progresso. (1)

Perchè proprio qui si debbano incontrare queste incertezze, con più frequenza che altrove, le quali alle volte significano un' involuzione vera e propria, io me lo spiego, da un lato, pensando alla vita errabonda di G. Bruno, il quale, fra disagi e persecuzioni, non aveva tempo di armonizzare le sue speculazioni, — tanto più che spessissimo, per mancanza di libri, era costretto a

---

cont.)

quest' opera, pubblicata tra il 1584-85, è coetanea alla *C. d. l. c.* al *De l. c. p. e u.*, al *De l' inf. u. e m.* etc, dove, come abbiamo visto, il suo pensiero è monistico - panteistico in modo preciso.

(1) Se la *Lampas triginta statuarum*, rimonta, come crede il Tocco, al 1587, la dottrine psicologiche contenute in questo libro segnano un regresso, rispetto a quelle esposte nelle opere italiane sopramenzionate, e che, come si sa, furono pubblicate a Londra tra il 1584 e il 1585. Ecco perchè io propendo a credere che quest'opera, rimasta per parecchi anni abbozzata e inedita, debba piuttosto essere aggruppata fra quelle latine della prima fase o *lulliane*.

citare a memoria, per come meglio poteva ricordare, non solo le opere degli autori, che aveva lette in precedenza, ma anche quelle sue proprie, — e però, forse senza accorgersene, alterava financo i titoli —(1); e dall' altro, io penso che le disarmonie, che s' incontrano in questa parte delle sue dottrine filosofiche, si debbano al fatto che i problemi psicologici sono molto più complessi e perciò più difficili a spiegarsi di quelli biologici, cosmologici e teologici; e di qui le incertezze del pensatore, le quali potrebbero essere prese per veri cambiamenti di fronte, mentre non sono che sopravvivenze di dottrine, in massima parte oltrepassate, ovvero abbandonate del tutto.

Ma, qualunque sia il modo, con cui si possano interpretare questi *revirements*, che hanno tutta l' aria di vere e proprie contraddizioni, seguendo, per come meglio è possibile, il criterio cronologico della compilazione delle opere filosofiche, non c' è dubbio che G. Bruno abbia cominciato con l' essere un dualista, anche nella psicologia; perchè, come vedemmo, presentò anche questa stessa intonazione nella metafisica, nella teologia e nella biologia.

Educato nel convento di s. Domenico Maggiore nella filosofia di Aristotile, com' era stata interpretata da Tomaso d' Aquino e messa d' accordo coi dogmi della teologia cristiana e della chiesa romana, si capisce, senza alcuna difficoltà, che egli, da prima dovette accettare, senza discussione, il dualismo psicologico della filosofia aristotelica e tomistica.

Supposizione fondatissima, non solo perch'egli stesso

---

(1) Un es. si può riscontrarne nei dialoghi *De gli e. f.*—II, p. 379.

come fu citato a suo tempo, dichiarò che « nessuno, come lui, aveva studiato e pratticato con tanto amore le scuole » (1), ma anche perchè confessò che nella giovinezza era stato più che mai « occupato in Aristotile », di cui criticò, con la massima imparzialità, il dualismo psicologico, ed era stato inoltre ammiratore di Tomaso d' Aquino (2).

Del resto, che le sue prime speculazioni psicologiche siano state improntate al più reciso e marcato dualismo, si rileva dal fatto che nelle sue opere, anche in quelle compilate nell' età virile, se ne trovano tante tracce che non c' è modo come spiegarle, se non considerandole come sopravvivenze verbali di una dottrina già oramai oltrepassata da tempo.

Per esempio, nello *Spaccio de la bestia trionfante*, benchè sia detto che la sustanza spirituale « è un principio efficiente ed informativo da dentro, dal quale, per il quale e circa il quale si fa la composizione », pur tuttavia è considerata come una sostanza antitetica a quella materiale. (3)

Nella *Cena de le ceneri* si parla di due sostanze o materie, « l' una spirituale, corporale l' altra, benchè

---

(1) *C. d. l. c.* — I, p. 41.

(2) Infatti, lo chiamò « Peripateticorum in specie philosophantum honor et lux ». — *De mon. n. et f.* — I, II, c. VI, p. 415.

(3) *Op. cit.* — II, p. 9.—G. B. « sa che la sustanza spirituale, bench' abbia familiarità con gli corpi, non si deve stimar che propriamente vegna in composizione o mistione con quelli; perchè questo conviene a corpo in corpo, a parte di materia complessionata d' un modo con parte di materia complessionata d' un'altra maniera; ma è una cosa, un principio efficiente ed informativo da dentro, dal quale, per il quale e circa il quale si fa la composizione ».

ancora G. Bruno non sappia se la prima si cangi nella seconda, o viceversa. ovvero coesistano (1).

E, infine nei dialoghi *De la causa principio e uno* l' anima è distinta dalla materia (2) ed è considerata « sustanza spirituale, » che ha il predominio sulla sostanza materiale, cui, si può dire, detta legge. (3)

La quale antinomia fu portata a tal punto, che G. Bruno, richiamando un'imagine di Aristotile, fece passare fra l' anima e il corpo lo stesso rapporto, che intercede fra il nocchiero e la nave, cioè fra ciò che è attivo, e che non solo si regge da sè e regge anche altri, e ciò che è passivo e che ha bisogno di forza propulsiva e di una guida per conseguire un fine razionale. (4)

---

(1) *Op. cit.* — I, p. 114. — G. B. « ancor non determina se la sustanza o materia, che chiamiamo spirituale, si cangia in quella che diciamo corporale, e per il contrario; o veramente, no ».

(2) *Op. cit.* — I, p. 207. — « La onde è bene nel corpo della natura distinguere la materia da l' anima ».

(3) *Op. cit.* — I, p. 183. — La sustanza spirituale « empie il gremio di quella — *materia* — e la sopravanza più tosto che da quella è sopravanzata, atteso che la sustanza spirituale dalla materiale non può essere superata, ma più tosto la viene a contenere ». — *De l. c. p. e u.* — I, p. 183.

(4) *De umbris idearum* — II, I, p. 42. — « Intellectualem animam non vere insitam atque infixam, inexistentemque corpori licet apprehendere; sed vere ut adsistentem et gubernantem ». *Spaccio d. b. t.* — II, p. 9 ... l'anima « è a punto come il nocchiero a la nave ».

De l. c. p. e u. — I, p. 176-7. — « L' anima è nel corpo come nocchiero nella nave, il quale nocchiero, in quanto vien mosso insieme con la nave, è parte di quella; considerato, in quanto che la governa e muove, non se intende parte, ma come distinto efficiente ». — Questa imagine si trova ripetuta con la stessa intonazione dualistica nel libro « *Lampas trig. st.* — III, p. 242 », dove è detto che l' anima « gubernat, movet, regit, omnimo

(*segue*)

È un fatto sicuro che egli, per un certo tempo, non dovette concepire l'unità della sostanza cosmica, avendo ammesso una gerarchia di sostanze, — *scala substantiarum* — nella cui coordinazione credette che l'anima occupasse il punto, dove si trova il limite della materia e dello spirito. (1)

Ancora, perciò, siamo ben lontani dalla concezione monistica dell'anima, che G. Bruno formulerà più tardi, quando si sforzerà di conciliare i contrari — la materia e lo spirito — col pampsichismo e con l'ilozoismo.

Ed è tanto vera questa asserzione, che, leggendo il libro *Lampas triginta statuarum,* si rileva di frequente che l'anima è considerata non come un *accidens* della materia inorganica od organica, ma come una *substantia* vera e propria, opposta e superiore a quella materiale.

Ben è vero che questo ci può fare credere che G. Bruno negasse che l'anima fosse un *accidens*, non solo per sostenere che essa è un'energia, la quale non viene dal di fuori, — essendo insita o immanente nella stessa *substantia rerum* — come credevano gli spiritualisti —, ma anche per mettere in rilievo che essa non è un'energia, che si manifesta sotto determinate circostanze della materia vivente — come affermavano i materialisti —; ma è anche vero che, secondo lui,

---

(*cont.*)
corpus — « Quia ipsa sedet in puppi et gubernator est totius compositi, ad cuius nutum omnia moventur, vibrantur nervi et musculi ottemperant. Est ergo quoddam veluti libere agens et praesidens suo operi ».

(1) *Lamp. trig. st.* — III, c. XI, p. 241. — « Anima est in ordine et coordinatione scalae substantiarum; quia dicitur esse in confinio substantiae intellectualis et physicae seu materialis; ergo non est accidens ».

l'anima è sempre detta un principio formativo, diverso dalla materia, in cui e per mezzo di cui agisce. (1)

Anzi, per levare ogni equivoco, egli disse che l'uomo consta di anima e di corpo; (2) e. ripetendo un'imagine, che risale a Platone, e che fu accolta durante la Patristica e la Scolastica, sostenne anche lui che la parte preminente dell'uomo è l'anima, la quale si può dire l'uomo interiormente considerato. (3) E non si deve dimenticare che ci fu un tempo in cui portò il dualismo a tal eccesso da sostenere come fosse verità provata, la sopravvivenza dell'anima umana alla morte. (4)

Come questa concezione dualistica finisse, è facile anche qui a scoprire, solo che si pensi che, a lungo andare, lo spirito di questo filosofo si andò affinando e irrobustendo mediante il senso critico, che si acuiva di giorno in giorno, e la cultura, che si faceva sempre più soda e vasta.

È un fatto che G. Bruno, pur prendendo dalla filosofia platonica o aristotelica quanto ancora fosse con-

---

(1) *Lamp. trig. st.* — III, p. 241. — « Anima non est virtus seminis neque accidens, sed est agens et formatrix in eo et per ipsum ».

(2) *Lamp. trig. st.* — III, p. 238. — « Homo est substantia composita ex intellectuali et materiali ».

(3) *De umbris id.* — II, I, p. 42-3 — « Cui sententiae — cioè che l'a.... perfectam a corpore seorsum prae se ferre potest speciem — (sine controversia) Theologus ille adstipulatur maxime, qui perfectiori eam intitulans nomine, interiorem hominem appellavit ».

(4) *Lamp. trig. st.* — III, p. 239. — « Anima non est accidens » — *perchè* — « nullum accidens absolvitur a subiecto et realiter existit sine subiecto »; *mentre* « anima hominis absolvitur a corpore et realiter existit sino illo ».

ciliabile con le nuove concezioni ontologiche, teologiche e biologiche, che andava formulando con « vedute » nuove, finì col romperla con la psicologia tradizionale, facendosene una tutta propria, più conforme a quel panteismo e a quel monismo, cui già da tempo mirava.

E fu così che egli, pur ammettendo un' anima cosmica, forse ricavata dalla filosofia platonica, fu ben lontano dall' accettare che essa fosse il principio primo ed efficiente, che imprime dal di fuori l'organizzazione e il moto alla materia; perchè, se fosse vero che l'anima è un motore o anche un nocchiero, che governi il corpo dal di fuori, bisognerebbe presupporre che la forma fosse estrinseca alla materia, Dio alla Natura, il moto al corpo mobile, e l'energia vitale o plasmatrice all'organismo; il che, come fu dimostrato partitamente nei capitoli precedenti, da lui fu considerato falso.

In conseguenza di ciò, era naturale che egli non accettasse la dottrina platonica, secondo la quale l' anima si credeva che fosse anteriore alla materia, cioè, per usare le stesse parole, più antica del corpo; perchè, se fosse vero questo, bisognerebbe ammettere che la sostanza spirituale possa esistere prima, a parte e indipendentemente da quella corporale; mentre, quando egli rigettò il dualismo, sostenne la dottrina non solo della coesistenza, ma anche quella dell' inseparabilità dello spirito dalla materia, dell' anima dal corpo.

Per ragioni analoghe si allontanò da molte delle dottrine psicologiche di Aristotile, perchè nella definizione che questo filosofo aveva data dell' anima non cessò di essere dualista. È un fatto che G. Bruno rigettò l' opinione aristotelica, secondo la quale si diceva che l' anima fosse l' atto primo o fondamentale di ciò che esi-

ste in potenza, per le stesse ragioni, per cui, come vedemmo nel capitolo precedente, aveva criticato la definizione, che lo stesso Aristotile aveva data della vita, (1) non essendo questa una vera e propria definizione.

E, dopo averla esaminata ben bene, rigettò anche l'altra definizione, più nota e comune e creduta più esatta, che cioè l'anima fosse « una entelechia e perfezione di corpo che può vivere » (2), perchè, se fosse vera, l'anima, come energia estrinseca, verrebbe ad essere un'accidentalità pura e semplice, cioè un carattere secondario della materia in genere e di quella organizzata in particolare. (3)

(1) *C. Acrot.* — I, I, p. 111, art. XVI. — « Actus existentis in potentia secundum quod hujusmodi, non magis definitio motus est, quam multorum aliorum, quae eadem ratione facillimum est definire. Sic etenim quies est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi; vita est actus existentis in potentia; anima est actus existentis in potentia; quem sane definiendi modum utpote nugacem spernimus ».

(2) *De l. c. p. e u.* — p. 204.

(3) *De l. c. p. e u.* — I, p. 177. — Aristotile considerò l'anima « come uno efficiente, separato dalla materia secondo l'essere... che viene di fuora, secondo la sua subsistenza ».

Chi voglia conoscere la vera critica, fatta durante il Rinascimento, alla psicologia d'Aristotile, deve leggere Telesio, che, per il primo, rigettò che il principio spirituale fosse un'entelechia, cioè una forma attiva, da cui deriva la vita, e, successivamente, il senso e l'intelletto, che quella porta in potenza ». — *De r. nat.*—lib. V, c. VII. —E però ammise l'esistenza d'una sostanza corporea sì, ma sottile, continua e lucida: — « quae in animali sentit » —Lo stesso si può dire dei vegetali — « Substantia corporea quidem, at longe tenuissima, sibique ipsi continua, et ab una omnimo sui ipsius portione reliquae derivent omnes, et sui natura mobilis, lucidaque sit, oportet ». —*ibid.* —lib. VI, c. X.

La ragione fu che, secondo Telesio, se vi è una forma sola, come voleva Aristotile — e la forma è in atto — in qual modo

(*segue*)

A parte, poi, che l' una e l' altra definizione si fondano sul presupposto dell' antinomia fra la potenza e l' atto, fra la forma e la materia, ammessa da Aristotile, ma rigettata, come vedemmo, da G. Bruno, secondo il quale, invece, l' « anima non est potentia vitam habentis entelechia » (1), perchè è la forma insita nella materia, anzi è la forma delle forme, connata con la *substantia rerum*, la quale è spirito e materia, anima e corpo ad un tempo, « essendo talmente materia che non è materia; talmente forma che non è forma, » come quella che è il tutto: (2) cioè l'unità, assoluta, dove si conciliano i contrari: l' atto e la potenza, la forma e la materia.

(*cont.*)
essa può dare origine a tante e sì diverse attività? E se è così, è la materia, che, per Aristotile, è in potenza, quella che può gradatamente manifestare le funzioni vitali e spirituali. — *ibid.* lib. V, c. VII. — Egli perciò sostenne che lo spirito o anima è una sostanza tenuissima, che risiede nei ventricoli cerebrali, — *ibid.* — lib. V, c. v. — v. F. Fiorentino — *B. Telesio* — v. I, p. 276-9 — *ed. cit.* — donde si espande attraverso i nervi, il cui moto diventa così senso e intelletto.

Ma sopratutto fu il Donio, scolaro di Telesio, che criticò la dottrina di Aristotile, meglio che non avesse fatto G. B., rimproverandogli di avere esitato nel dire ora che l'anima è forma del corpo proveniente dal seno della materia, ora che è forma estrinseca al corpo stesso. « Sed definiatur... semel, an ita sit actus corporis anima, ut nauta navigii, an sedeat in eo, ut forma in subiecta materia » — *De natura hominis* — lib. I, c. VII, p. 26 — Basileae, 1581. Per lui, perciò, l' anima e lo spirito sono qualche cosa d'immanente nella materia. « Quod dicitur animam non posse esse sine corpore inscientium est..., et iam spiritus corpus est ». *ibid.* — lib. I, c. VIII, p. 37.

(1) *C. Acrot.* — I, I, p. 111, art. XVI, *ratio.*

(2) *De l. c. p. e u.* — I.

Si capisce che, avendo criticato e rigettato le teorie animistiche di Platone e di Aristotile, sorpassò sulle dottrine della Patristica e della Scolastica, considerandole come tracciate sulla falsa riga delle speculazioni dei due grandi pensatori greci, delle quali sono spesso pure e semplici parafrasi. E allora si trovò a contatto con lo spirito dei filosofi novatori, anch' essi distruttori della psicologia tradizionale, che lo istradarono a concepire una nuova dottrina psicologica.

Di questi spiriti novi, secondo me, quello che dovette suggestionarlo di più fu Telesio, di cui qua e là si sente più d' una volta l' ispirazione. Ben è vero che G. Bruno, come si disse, staccatosi dal dualismo, evitò di cadere nel materialismo; — e Telesio ne era stato il più ardito propugnatore — ma è certo che anche lui non parlò più d' un' anima incorporea, estraorganica, iperfisica, (1) introducendo l' idea d' uno spirito, che ha qualche cosa dello spirito, di cui avea già parlato Telesio, e che, come si disse, era una certa forma o sostanza, sottile, mobile e viva, che riempie l' universo.

E così si spiega come, appena volte le spalle alla psicologia tradizionale, G. Bruno si trovò nel suo terreno naturale, là, dove l'aveva spinto quel naturalismo e quel panteismo, più che altro attinto ai filosofi della scuola di Elea, le cui dottrine esercitarono tanto influsso sugli spiriti novi del Rinascimento e specialmente su di lui.

Al suo solito, dopo avere criticato e respinto le dot-

(1) La critica antiaristotelica della natura dell' anima si trova già in Telesio — *Op. cit.* — lib. V, c. XVII, XLVIII.

trine tradizionali, perchè ispirate al più puro dualismo, egli si propose di ricostruirne altre che fossero più coerenti alle nuove concezioni sostenute nella metafisica, nella teologia e nella biologia. E, per riuscire a questo scopo, com'era suo costume, prima di formulare le nuove teorie, cercò di determinare con maggiore precisione il significato dei termini più comuni: « *spirito*, » « *anima* » (1) e qualche volta anche « *intelletto*, » « *mente* » etc.

In vero, a parte il caso, in cui il termine « *spirito* » è preso nel significato di quel quarto stato della materia, che G. Bruno chiamò « aria » o « etere », e che, come vedemmo, è « non solamente circa questi corpi — *sensibili*, — ma penetra anche tutti e viene insito in ogni cosa » (2); ovvero quello, in cui è preso nel significato di fuoco, cioè di moto e di calore (3); a parte questo significato, dico, il quale ha relazioni con la fisica, tanto vero che nella cosmografia G. Bruno se ne servì pèr ispiegare la meccanica celeste, il termine « spirito » nella psicologia ha ben altro valore.

Esso è una sostanza, che si muove da per sè e che comunica la vita, l'organizzazione e la consistenza a tutte le cose che sono dotate di anima (4).

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 182-3 — « Altre occasioni mi faranno più a lungo discorrere circa la mente, il spirto, l'anima, la vita che penetra tutto, è in tutto, e move tutta la materia ».

(2) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 303; 407-8 *passim*.

(3) *De magia* — III, p. 415. — « Immo vero ignis est verus spiritus ».

(4) *De rer. princ.* — III, p. 523 — « Nos... de spiritu... loquimur, et... definimus ipsum esse substantiam per se mobilem, et motu suo vitam, vegetationem et consistentiam rebus animatis communicare ». — v. *ibid.* — p. 524-5.

(*segue*)

Esso si può dire anche il principio della vita e del moto; (1) si capisce, un principio, che opera nelle cose dal di dentro, (2) come la causa efficiente di tutte le forme inorganiche od organiche, materiali o spirituali (3).

Inteso in questo senso, lo « spirito » non è differente dall' « anima » (4), cioè dall'energia infinita, che è coesistente con la materia e di cui è la *forma* assoluta, che si manifesta

« in una parte più e meno altrove »

di tutte le cose cosmiche.

E proprio perchè fu imaginato così, G. Bruno sostenne che lo spirito — come anche l'anima — è immateriale, sebbene sia insito nella materia, (5) intendendo con ciò rigettare da una parte il meccanicismo, che

(*cont.*)

Telesio, a cui pare si sia ispirato G. Bruno, nel concepire la natura di questo spirito, l'aveva identificato col *calore*, che per lui era la vera *natura agens*: principio della vita, del senso e dell'intelligenza — *Op. cit.* — lib. VI, c. IV, X, XXI.

(1) *De rer. princ.* — III, p. 524-5 — « Ecce quemadmodum vita et motus a spiritu est ».

(2) *Lampas trig. st.* — III, c. XXXII, p. 60. — « Intelligendus est universalis hic spiritus, qui sicut intellectus ab intimis omnia intelligit, ita ab intimis omnibus operatur... »

(3) *De rer. princ.* — III, p. 523 — « Et in singulis animantibus et viventibus illud idem principium atque diversum secundum proprias differentias tum specificas tum numerales invenitur ».

(4) *De rer. princ.* — III, p. 524. — « Et haec est prima et praecipua spiritus significatio, qui ab anima differre non videtur ».

(5) *De rer. princ.* — III, p. 510 — « Duo consistentia immateralia sunt spiritus et anima communiter dicta ». — *ibid.* — p. 511 — « (immaterialia dico, quia non sunt materia licet in materia, quia spiritus et anima non recipiunt aquam et terram sed recipiuntur) ».

non vede null'altro di là dalle forze brute della pura materia, e dall'altra il dinamismo, che non sa spiegare i fenomeni cosmici, inorganici od organici, fisiologici o psichici, senza ricorrere all'intervento di energie iperfisiche. Perchè lo spirito, di cui egli parlava, non è altro che qualche cosa di simile all'anima del mondo, se pur non è la stessa anima del mondo (1).

Lo stesso si può dire del termine « anima, » il quale nel linguaggio filosofico di G. Bruno ha molti significati.

In vero, alle volte vuol dire la ragione infinita che governa il cosmos; (2) altre volte, è il principio formale, o meglio la forma assoluta, che è insita nella materia, e che si rispecchia nelle forme transitorie delle cose individuali, inorganiche od organiche, di cui è la generatrice; (3) altre volte, è l'energia cosmica, per cui i corpi celesti, per virtù propria si muovono e si attraggono reciprocamente nello spazio (4); altre volte, è la causa, per

(1) *De magia* — III, p. 414. — « Spiritus nempe aëreus seu athereus, et illud est activissimum et efficacissimum, utpote animae coniunctissimum propter similitudinem »; — *ibid.* — p. 415 « unde ipsum ab anima differre non arbitrabantur plurimi philosophorum ».

(2) In questo caso le dottrine cosmologiche di G. B. sanno di platonismo e di stoicismo. E però anche lui fece suo il principio razionalistico che, cioè, Dio, nel senso panteistico, è detto « animus animorum ». — *De m. n. et m.* — I, III, p. 210.

(3) « L'anima de l'universo, in quanto che anima e informa, viene ad esser parte intrinseca e formale di quello; ma, come che drizza e governa, non è parte, non ha raggione di principio, ma di causa ». *De l. c. p. e u.* — I, p. 177.

(4) *De imm. et inn.* — I, II, p. 84. — « Motor — *delle sfere o astri celesti* — est anima in qua movens et motum idem subiecto est atque simplex ». — *ibid.* — « Sphaerae per aetheream regio-

(*segue*)

cui la terra gira con moto diurno e annuale attorno al sole; (1) altre volte, è il principio vitale, per cui la materia, per forza propria o interna, si organizza e dà luogo alle specie vegetali e animali; (2) e altre volte, infine, è la sostanza spirituale, che è insita in tutte le cose, e per cui tutte, sebbene in grado diverso, sono dotate di moto, vita, sensibilità, intelligenza e ragione.

Non mancano i casi, poi, in cui i termini « spirito » e « anima » hanno un significato comune (3); il che ci fa pensare che G. Bruno non mettesse molta differenza tra l'uno e l'altra. Come anche non mancano i casi, in cui, invece di questi termini, G. Bruno si servì di altri analoghi, come a dire « mens », « intellectus » « idea » etc., per lo stesso scopo. (4)

(*con.*)
nem ab anima propria moventur facillimo appulsu, quia corpus animae obsequentissimum est ». — *ibid.* — p. 260 — « Et similem motorem similia et omnia astra continent in se ipsis, quia internum motorem pari ratione omnia propriam habent animam ». — *ibid.* — p. 88 — « Astra ab anima tanquam motionis omnis fonte aguntur non minore facilitate, quam qua nos nostra membra totumque corpus agimus ».

(1) *ibid.* — p. 118 — « Anima Telluris... motor ille primus ».

(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 182-3 — « L' anima o la vita, penetra tutto e muove ed empie tutta la materia ».
De imm. et inn. — I, II, p. 313:

« Proxima formatrix anima est, vis intima cuique
Atque ut materies ipsam sese ipsa gubernat ».

(3) *De l. c. p. e u.* — I, p. 182-3; *De imm. et inn.* — I, II, p. 118; *C. d. c. p.* — II, p. 253; *De Magia* — III, p. 414.

(4) Infatti, più d' una volta, l' « anima mundi » fu detta anche « mens, intellectus, idea, amor, Deus ». — *Sum. term. met.* — I, IV, p. 73. — « omnia pervadens ». — *De m. n. et. m.* — I, III, p. 136.

Ma, quello che bisogna tenere presente è un solo fatto, cioè, che, qualunque siano i termini adoperati, G. Bruno con essi volle dimostrare che il cosmos non è un sistema cieco di cause e di effetti; e che la natura naturata, invece di essere il prodotto irrazionale di forze brute o meccaniche, contiene in sè stessa la *ragione* suprema del divenire delle cose fenomeniche, la quale si manifesta gradatamente nelle cose come ordine, come moto, come vita, come senso e come intelletto (1).

E questo ci spiega non solo perchè G. Bruno si allontanò assai presto dal materialismo e dal meccanicismo dei filosofi naturalisti presocratici, che, pure, come egli stesso ci lasciò scritto, aveva seguìto per un certo tempo, ma anche perchè egli ammise un'anima cosmica, che si manifesta in tutte le cose della natura, in modo più o meno razionale (2).

Come nell' ontologia era riuscito a sostenere l' esistenza d' una *forma* assoluta, cioè d' un principio in-

---

(1) *De rer. princ. et el. et. consis.* — III, p. 509. — « Rerum causae efficientes et moventes sunt intellectus et anima ».

(2) Come si sa quest' anima cosmica non fu ammessa da Telesio, che fu un naturalista a base di materialismo. Ma l' ammise T. Campanella, suo discepolo : « nec mundus non sit animatus, si partes sunt animatae... Anima mundi, quam Telesius praetermisit ». — *Philos. sens. demonstr.* — p. 27, Neapoli, 1591. — G. B. perciò disse : « *De mag. math.* — III, p. 497. — « et dicit Theophrastus non censendum esse philosophum, qui dubitet caelestia corpora vivere et animata esse, animata inquam anima rationali, ut ad perpetuum ordinem inter se conspirent certisque rationibus opera sua producant. Sit ergo in terra ratio terrenorum, in luna lunarium, in sole solarium, et hanc animam non abiecti corporis animae similem, sed intelligentem esse ».

terno, che imprime l'individualità alle cose; come nella teologia aveva finito con l'ammettere che *deus est in rebus,* cioè, che la natura è la causa e il principio efficiente di ogni modo di essere delle cose fenomeniche; come nella biologia aveva affermato le sue dottrine con l'accettare la teoria ilozoistica, perchè credette che la vita fosse in tutto il cosmos e si manifestasse dovunque per cause naturali; così nella psicologia, pur avendo cominciato l'opera sua con un'intonazione dualistica, finì col farsi sostenitore del monismo più rigido e perciò anche del pampsichismo più azzardato. Anzi, in tanto fu ilozoista, in quanto ammise l'esistenza d'un' « anima mundi, » che pervade tutto l'essere.

« L'anima de l'universo.... — egli diceva — è.... la prima e principal forma naturale. principio formale e natura efficiente » (1).

E nel sostenere questa concezione, egli, senza badare se fosse dovuta all'imaginazione di filosofi-dualisti, come Platone, o di mistici, come Plotino, diceva « che con maggior facilità l'anima del mondo regge l'universo. che l'anima nostra il nostro corpo » (2).

Il difetto, che egli trovava nella filosofia tradizionale, come si fece notare a suo tempo, era questo, che si parlava d'una molteplicità di forme, in opposizione alla materia, senza spiegare a che cosa si dovesse la loro esistenza e se costituissero o no una gerarchia. Egli, invece, che cercava l'unità nella molteplicità, ammetteva l'esistenza d'una forma assoluta, di cui tutte

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 132.
(2) *De l. c. p. e u.* — p. 177.

le forme inerenti alle cose individuali non fossero che manifestazioni transitorie.

Ebbene, lo stesso fece nella psicologia, dove sostenne che l'« anima mundi » è « l'anima delle anime », (1) la « mente », « l'intelletto, » universali, di cui si possono dire altrettante estrinsecazioni graduali.

Ecco perchè egli diceva che — « non è forma alcuna che non sia prodotta da l'anima » (2) — e che, « se il spirito, la anima, la vita, si ritrova in tutte le cose o, secondo certi gradi, empie tutta la materia; viene certamente ad essere il vero atto e la vera forma de tutte le cose. » (3)

Ora, ammesso che « l'anima del mondo è il principio formale costitutivo de l'universo e di ciò che in quello si contiene, » (4) a *Dicson*, che domandava « se voleva forse che non solo la forma de l'universo, ma tutte quante le forme di cose naturali sono anima, *Teofilo*, cioè, G. Bruno, rispondeva : — sì,... « tutto è animato. » (5)

Accettata, adunque che l'anima o lo spirito fosse la *forma assoluta* dell'universo, ne venne che G. Bruno, servendosi del linguaggio della psicologia tradizionale, sostenesse che l'una e l'altro serbassero la propria unità e indivisibilità, pur manifestandosi in tanti diversi modi nell'ordine delle cose naturali; intendendo significare che l'energia cosmica, di cui le energie inorganiche, organiche, psichiche e sociali non sono che

---

(1) *De m. n. et m.* — I, III, p. 210... « Suprema anima est animus animorum..., che è la *mens, l'intellectus,* cioè, Dio ».

(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 179.

(3) *De l. c. p. e u.* — I, p. 183.

(4) *De l. c. p. e u.* — I, p. 183.

(5) *De l. c. p. e u.* — I, p. 179 - 80.

diversi modi di manifestazione di essa, resta sempre la stessa, non solo perchè, per la legge di *circolazione* delle cose cosmiche, nulla si crea e nulla si distrugge, nulla si aggiunge e nulla si toglie, ma anche perchè la *substantia rerum*, conserva sempre la sua identità, attraverso il divenire multiforme delle sue manifestazioni, « essendo talmente forma che non è forma ;... talmente materia che non è materia ;.... talmente anima, che non è anima; perchè è il tutto indifferentemente. » (1)

Ecco perchè egli diceva che l'anima è tutta in tutto e in ciascuna parte delle cose, infinitamente piccole o infinitamente grandi, come quella che, non ostante le mutazioni, cui possono andare soggette le forme transitorie, inorganiche ed organiche, resta sempre la stessa (2); e che essa, come forma assoluta e immanente della natura, cioè come energia insita nella *substantia rerum*, non è soggetta a moto esterno, sebbene sia il principio di ogni possibile movimento e si muova da per sè. (3)

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 240. — A pag. 217 di quest' opera è detto: « Volete adunque — domandava Dicson a Teofilo — che, benchè descendendo per questa scala di natura, sia doppia sustanza, altra spirituale, altra corporale, che insomma l' una e l'altra se riduca ad un essere e una radice? » E Teofilo, rispondeva : sì.

(2) *De imm. et inn.* — I, II, p. 284. — « Anima ubique est una, spiritus unus mundanus, totus in toto et in qualibet sua parte, sicut in parvo quoque mundo expertum est, omnibusque concessum ». Lo stesso è detto nel *De tr. m. et m.* — I, III, p. 209 — « anima... tota est in toto corpore, vel etiam in toto vitae telluris horizonte, cuius vita vivimus et in cuius esse sumus ».

(3) *De imm. et inn.* — I, II, p. 85. — « Anima ergo quidquid agit, tota agit et in toto praesens....; v. anche *Summ. t. m.* — I, IV, p. 123.

(*segue*)

E appunto, perchè non si muta mai, attraverso il divenire della materia cosmica, egli la diceva una *sostanza incorporea*, (1) che pervade tutto il cosmos. (2)

E in ciò tesoreggiava la terminologia della filosofia tradizionale, specialmente quella della Patristica e della Scolastica. Come gli animisti dicono che l'anima umana « est tota in toto corpore et in qualibet corporis parte, » volendo significare che, pur non essendo divisibile meccanicamente, tuttavia dinamicamente è sempre presente in tutto l'organismo, nelle cui funzioni si manifesta come sentimento, come pensiero e come volontà; così G. Bruno, in modo analogo, « dovrete avvertire —

(*cont.*)

De imm. et inn. — I, II, p. 85 — è detto : « Sic (*anima*) omnimode ipsa mobilis, non omnimode ubique mota movet ». — *ibid.* — I, II, p. 86. — « Sicut anima est per se principium vitae animalis, ita est per se principium motus, sicut ipsa se ipsa vivit, ita et se ipsa movet ». — I, II, p. 86 — « At, inquies, est principium motus, sed non movetur; sicut est principium vitae, sed non vivit; heic adtende, ut aliter intelligamus ipsam vivere, aliter ipsum quod per ipsam vivit; aliter ipsam moveri, aliter ipsum quod per ipsam movetur ; vivit ipsa primo secundum omne genus et omnes species, et sentit et cognoscit ; quibus sigillatim singula vivere, sentire et cognoscere facit ; omnes motus species in simplicitate et unitate principii activi habet ipsa, quas in multitudine, distinctione et compositione quadam habeant organa quae moventur ab ipsa ». G. B. la paragonava ad un artefice che accudisce a molte e diverse occupazioni.

(1) *De imm. et inn.* — I, II, — « Ipsa, cum incorporea substantia sit, non minus est tota in toto et qualibet totius parte. »

(2) Anche per F. Patrizzi l'animo è l'incorporeo, che tende ad incorporarsi.... « corporeum incorporeum » v. *Nova de univ. philos.*, pars. ter. — *Pampsychia* — p. 59, — *ed. cit.*

diceva — che, se l'anima del mondo e forma universale se dicono essere per tutto, non s'intende corporalmente e dimensionalmente, perchè tali non sono; e cossì non possono essere in parte alcuna, ma sono tutti per tutto spiritualmente. » (1)

Per ispiegare come l'anima cosmica si possa manifestare in tanti e in diversi modi, senza cessare di essere sempre la stessa energia infinita, che

> « per l'universo penetra a risplende
> in una parte più e meno altrove, »

si serviva di diverse imagini.

Alle volte ricorreva all'esempio della luce, così comune fra i teologi, la quale resta sempre la stessa, mentre si riverbera diversamente nelle cose sensibili. (2)

Altre volte citava l'esempio della voce, la quale, « mentre si diffonde per lo spazio circostante, » in modo da potere essere sentita da molte persone, non cessa di essere sempre la stessa voce. (3)

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 189.

(2) *Lampas tr. st.* — III, § XIII, p. 56. — « Ita spiritus et anima mundi penetrat omnia et est in omnibus, ut nulli admisceatur, in nullius substantiam transeat, neque ullius in se ipsam substantiam trasmutet, sicut in luce est manifestum et splendore per aërem diffuso, ut nullam aëris qualitatem suscipiat ipse »; *ibid.* — p. 183: « haec — substantia simplicissima — operans seu activa est spiritus seu amor, et animam universi dicunt, quae videlicet non venit in rerum compositionem particularium magis quam lux ».

(3) *Lampas tr. st.* — III, p. 57 § XVII — « Animam universi secundum substantiam, dum indivisibilem dicimus, facile multiplicabilem concedimus, quemadmodum vox una in innumerabilibus locis indivisibilis quidem auditur, multiplicabilis vero esse potest per subiecta auditus et loco repercussionum aëris, dum interim ubique tota, nusquam vero divisa auditur ».

Una concezione siffatta dell'anima e dello spirito ha, senza dubbio, del monistico, perchè ci fa pensare che, come tutte le forme fenomeniche della materia sono estrinsecazioni dell'attività di quella forma assoluta, con cui G. Bruno cercò di spiegare la formazione della struttura dei minerali, dei vegetali e degli animali, così i diversi modi di manifestazione delle forme della vita e dello spirito si devono all'attività dell'anima cosmica, la quale, a similitudine dell'anima umana, qua si presenta come forza associativa degli elementi primi, là come principio organizzatore della materia, nei vegetali come forza nutritiva, negli animali come forza vegetativa e sensitiva e negli uomini, infine, come forza nutritiva, sensitiva e intellettiva ad un tempo. (1)

---

(1) *Lampas tr. st.* — III, p. 58, § XX — « Sicut enim humano licet tota sit anima in toto et in qualibet corporis parte, non tamen ubique totam se explicat, sed alicubi dicitur esse animaliter, alicubi rationaliter, alicubi vitaliter, alicubi secundum inferiores rationes, cum tamen totum intellectiva anima animatum sit ipsamque totam contineat; ita et anima mundi et spiritus universi, dum eodem pacto eadem virtute et essentiae integritate sit in omnibus et ubique, pro ordine tamen universi et membrorum tum primorum tum secondariorum, hic quidem intelligentiam sensum et vegetationem, ibi vero sensum et vegetationem, alibi vegetationem tantum, alibi compositionem tantum, alibi imperfectam mixtionem, alibi simplicius principium mixtionis explicat ».

Lo stesso aveva detto, prima di lui, Leonardo. « In niuna cosa morta riman vita dissensata, la quale ricongiunta alli stomachi dei vivi ripiglia vita sensitiva e intellettiva ». — *Leonardo da Vinci — conf. fior.* — p. 218, *ed. cit.* — Il mondo è per Leonardo un immenso organismo vivente.... « Nessuna cosa — egli diceva — nasce in loco dove non sia vita sensitiva, vegetativa e razionale; adunque potremo dire la terra avere anima vegetativa... l'uomo anima sensitiva e razionale » — *ibid.* — p. 213-14-15.

Certo, questa concezione dello sviluppo delle facoltà dell'anima, non è originale, perchè trova i suoi precedenti nella dottrina psicologica di Aristotile, già accennata più sopra; ma, per quanto derivata dalla filosofia greca, non cessa di essere improntata a quello spirito di novità, che è così comune ai pensatori del Rinascimento. Novità, che consiste nel fatto che G. Bruno, come nell'ontologia aveva ammesso una forma assoluta, da cui derivano tutte le forme secondarie, le quali costituiscono l'essere di ogni singola cosa, così nella psicologia ammise un'anima cosmica, di cui l'anima dei minerali, quella dei vegetali, degli animali e degli uomini non sono altro che diverse manifestazioni dello stesso principio, insito nella sostanza delle cose.

Ora, questa concezione, che sembra di poco valore, ne ha uno assai importante nella psicologia di G. Bruno, perchè, mediante essa, egli trovò il modo per fare scomparire ogni antitesi tra la vita e l'anima, tra il senso e l'intelletto, e sopratutto, per far rilevare quanto fosse irreale la divisione dell'intelletto in passivo e in attivo, che, come si sa, rimonta ad Aristotile e che era perdurata non solo durante il medio evo, nella Patristica e nella Scolastica, ma anche durava ancora presso i Peripatetici del Rinascimento.

Perciò, grazie a questa concezione, che è il fondamento di quel pampsichismo e ilozoismo, che dominano le dottrine biologiche e psicologiche di G. Bruno, l'universo si può dire un grande animale, governato « da un principio ideale, » sempre unico, dai minerali all'uo-

mo, in cui l' *idea*, cioè, l' anima cosmica, traluce diversamente. (1)

Di modo che, sebbene egli dividesse le cose della natura in quattro regni, — in minerali, vegetali, animali e uomini — (2) tuttavia non cessava di ammettere, in conformità delle sue dottrine pampsichistiche e ilozoistiche, che l' anima è in tutte le cose e che in esse è sempre principio di moto, di vita, di senso e di ragione. (3)

Perciò ammise che tutte le cose sono animate, perchè non solo la *forma* dell' universo, ma tutte quante le forme delle cose naturali sono anime. (4)

---

(1) *Lampas trig. st.* — III, § XXI, p. 58-9 — « Ita universum hoc animal reducitur ad unum principium ideale; sicut et particularia animalia; ab eadem enim idea intelligunt esse animam mundi et animam aliorum. Unde non credunt Platonici animam particularium animalium esse partem animae universi, utpote impartibilis; nobis vero in presentiarum esto dubium, quamvis magis ad hanc quam ad illam partem inclinemus ».

(2) *De mon. n. et f.* — I, II, lib. V, p. 146, e 186 *e seg.*

(3) *De imm. et inn.* — I, II, p. 121 — « Heic etiam meminisse debemus, animam esse in omnibus motus principium et plures omnino esse sensus atque motionis et adtactus species, quam homo experiatur in se ipso, sicut sunt quidam effectus in aliis animantibus et lapidibus et plantis, quibus occulta ratione, et nos movemur ab iisdem ».

Questa concezione forse è una reminiscenza della filosofia d'Aristotile, il quale, pur dividendo le cose della natura in inorganiche ed organiche, in viventi e in non viventi, diceva che tutto è pieno d' anima. — v. *De gener. anim.* III, II — « ὥστε τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι »

(4) *De l. c. p. e u.* — I, p. 179 — « Certo, la tavola come tavola — egli diceva — non è animata, nè la veste, *come veste*, nè il cuoio come cuoio, nè il vetro come vetro; ma, come cose naturali e composte, hanno in sè la materia e la forma. Sia pur cosa quanto piccola e minima si voglia, ha in sè parte di su-

(*segue*)

G. Bruno sapeva che un' asserzione simile può riuscire strana a quanti non sanno comprendere che la natura, essendo tutta organica, è piena di spirito e di vita, dovunque e in tutte le cose, ond'è costituita; ma sapeva anche che è un errore credere che debba mancare l'uno o l'altra, là. dove non se ne scorge alcun vestigio, perchè non c' è cosa dove non ci sia la vita e l'anima, almeno allo stato latente. (1)

Vero è che. ammesso ciò, non tutte le cose si possono dire animali, perchè non hanno struttura e funzioni come le presentano gli organismi animali propriamente detti; ma ciò non toglie che tutte le cose siano dotate di anima. (2) L'esistenza della quale non solo non si può, nè si deve, secondo lui, mettere in dubbio, ma ci fa pensare che sia dovunque razionale, dove più, dove meno, in tutte le cose della natura, senza di che non si potrebbe spiegare il loro processo formativo, che non è cieco, ma regolato da un'*idea* interiore, la quale si svolge per cause, leggi e fini naturali, inerenti alla stessa *substantia rerum*. (3)

---

stanza spirituale; la quale, se trova il soggetto disposto, si stende ad esser pianta, ad esser animale, e riceve membri di qualsivoglia corpo, che comunemente si dice animato; perchè lo spirito si trova in tutte le cose, e non è minimo corpuscolo che non contenga cotal porzione in sè. che non inanimi »; v. anche *ibid.*—I, p. 181.

(1) *Lampas trig. st.*—III, § XX, p. 58.—« Non ab eam caussam quod in quibusdam nullum animae vestigium appareat, nullum vitae signum, credere debemus inde animam abesse; sed potius ibidem latere, unde aliquando sese explicare debeat ».

(2) *Summa t. m.*—I, IV, p. 107—« Licet ergo animalia non omnia appellemus, animam tamen in omnibus esse non dubitamus... »

(3) *Summa t. m.* — I, IV, p. 107. — « Animam in omnibus esse non dubitamus, et cum anima intelligentiae seu universalis cognitionis sensum, hic quidem vehementiorem, hic vero remissiorem ».

In conseguenza di ciò, egli diceva che non c'è minerale, che non sia dotato di anima, per quanto, paragonata questa all'anima umana, così evoluta e complessa, possa sembrare strana la concezione di una siffatta ipotesi; intendendo significare che la forza di affinità o di coesione, che tiene aggruppati gli atomi e le molecole, è un modo di manifestazione dell'anima cosmica; e che, essendo la materia sempre in moto, sia sensibile, sia latente, e il senso essendo una specie di moto, bisogna ammettere che anche il così detto mondo inorganico debba avere la sua sensibilità. (1)

A maggior ragione, poi, egli credette che fosse naturale quanto mai ammettere l'esistenza dell'anima nei vegetali, tanto più che esse hanno una struttura e una vita più complessa ed evoluta di quelle dei minerali.

Già egli aveva detto che nel cosmos vi è un'anima universale, « la quale è principio di vita, vegetazione e senso in tutte le cose, che vivono, vegetano e sentono »; (2) il che vuol dire che i vegetali sono animati.

Poi aveva detto che vi è un'anima della terra, la quale è insita in tutte le cose, che vivono nel grembo del nostro pianeta; e perciò anche i vegetali che ne fanno parte, devono avere un'anima meglio dei minerali, che G. Bruno, come si vide, considerò animati. (3)

Inoltre aveva ammesso che la vita — compresa anche

---

(1) *De imm. et inn.* — I, II, p. 158. — « Non est (crede) lapis sine anima, et sine (in suo genere) sensu ».

(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 132.

(3) *De imm. et inn.* — I, II, p. 158 — « Anima telluris... in hoc spacio terra vigescit...; quam habent tot quot in illo gremio et corpore vivunt hoc generali spiritu, corpore, anima, natura, animantia, plantae, lapides... »

quella vegetale — è una manifestazione dell' anima, intendendo dire che, in tanto nella materia organizzata si avverano processi vitali, in quanto vi è un'anima « che penetra tutto » (1); e perciò i vegetali ne sono dotati.

E, infine, data la legge di continuità, per cui le manifestazioni dell' anima e della vita si fanno sempre più evolute e complesse dai minerali all' uomo, era logico che egli ammettesse l' anima nei zoofiti, gli organismi unicellulari che servono di anello di unione tra i vegetali e gli animali. Essi, secondo lui, hanno l'anima dotata di sola sensibilità tattile (2).

A maggior ragione doveva ammettere l'esistenza dell'anima nei vegetali come organismi più distinti e più evoluti dei protisti; e, infatti, egli sostenne che le piante ne sono dotate, e che essa è non solo della stessa sostanza di quella dei minerali e dei zoofiti, ma anche di quella degli animali e dell' uomo. (3)

Certo, nel sostenere questa tesi, G. Bruno non era originale, perchè l' opinione che i vegetali fossero dotati di psichicità fu comune non solo ai filosofi presocratici, che erano o ilozoisti o materialisti, ma anche a quelli postsocratici, specialmente a Platone, il quale diceva che le piante sono dotate di anima vegetativa, e ad Aristotile, che, presso a poco, come il maestro, ammise l' esistenza dell' anima nelle piante, sebbene di-

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 182-3.

(2) *Lamp. trig. stat.* — III, p. 180 — « Sunt ζῳόφυτα, hoc est ea quae solum tactum sensum indicant, quia videlicet contrariis vel placidis contactibus contrahuntur vel extenduntur ».

(3) *C. del. c. p.* — II, p. 253.

cesse che fosse differente da quella degli animali. (1)

Essa inoltre fu comune ai filosofi del Rinascimento, quali Cardano (2), Telesio (3), G. B. Porta (4) etc.

Una sola cosa c'è di più nella dottrina di G. Bruno, ed è che l'anima delle piante ha la stessa natura di quella animale in genere, umana in particolare; e però la differenza che intercede fra l'una e le altre non è che di grado; il che vuol dire che lo sviluppo progressivo delle facoltà dell'anima è veramente continuo dal minerale all'uomo, essendo vero, ancora una volta, da una parte, che « tutto è in tutto, sebbene non totalmente e omnimodamente in ciascuno »; e, dall'altra, che le nostre classificazioni sono convenzionali, perchè sempre e dovunque « noi dividiamo con la ragione quello che è indiviso secondo la natura e verità, » dimentichi che,

---

(1) Per Aristotile, infatti, le piante occupano il posto tra l'inanimato e l'animato; esse non sono animali — ζῶα — *De part. anim.* — II, 10; *De anim.* — II, 2— ; ma soltanto animate — ζῶντα *Hist. anim.* — I, 1... Perciò hanno anima e vita vegetativa; θρεπτική — sono sensibili alle impressioni esterne: al caldo, al freddo etc.; ma, non avendo un centro unico di vita, non hanno sensazioni (?) e tanto meno possono avere conoscenze, sentimenti e desideri. — *De anim.* — II, 12.

(2) *De Subtilitate* — lib. VII, p. 480, *ed. cit.* — « Nobiliores metallicis plantae sunt, atque in his quaedam sensus imago relucet ».

(3) Secondo Telesio, le piante si distinguono dagli animali solo perchè hanno lo spirito meno caldo e meno tenue di quello degli animali: — « quod calidior illius — plantae — tenuiorque spiritus calidiori etiam, molliorique corpori inditus est, longeque pluribus distincto organis » — *De r. nat.* — lib. VI, c. XXVI, *ed. cit.*

(4) *Physiognomonica* — Napoli, 1586; dove sostenne che tra l'uomo e gli altri organismi, vegetali e animali, vi è la più perfetta analogia. Le piante perciò hanno un'anima, che le fa operare come gli animali. — v. F. Fiorentino — *Studi e ritratti della Rinas.* p. 256, ed. cit.

come diceva Cardano, « natura semper extrema mediis iungit » (1)

Ma tutto questo egli lo dovette più che altro alle dottrine di quel « iudiciosissimo cosentino » — Telesio – , delle cui dottrine si appropriò gran parte, per conciliare la fisica, la biologia e la psicologia.

E con più convinzione ancora ammise l'esistenza dell'anima negli animali subumani, perchè nella materia, invece di esservi un *hiatus* tra minerali e vegetali, fra questi e gli animali, c'è continuità di sviluppo, direi, vi sono anelli di congiunzioni, i quali anche qui ci fanno pensare che l'anima è sempre la stessa dal minerale all'uomo. Già essa è dovunque principio di moto, di vita, di senso e d'intelligenza, i quali si trovano in tutti gli animali, dai protozoi a noi, uomini. (2)

È vero che un'affermazione siffatta può non essere accettata dai biologi metafisici e dai psicologi spiritualisti, pei quali i semi della vita e le specie delle anime sono molteplici, e tanti, quante sono le forme organiche, vegetali e animali, create da Dio. Ma per G. Bruno, che aveva ammesso una *forma assoluta*, di cui tutte le altre forme — anime e vite — non sono che manifestazioni transitorie e accidentali, questa ragione non poteva avere alcun valore. Fra le altre egli trovava che, se il moto e il senso sono la stessa cosa, c'è un'intima parentela fra i minerali, i vegetali e gli animali, che sono dotati tutti di sensibilità; e, se differenza

(1) *ibid.* — lib. II, — p. 372.

(2) *C. del c. p.* — II, p. 253 — « L'anima dell'uomo è medesima in essenza specifica e generica con quella delle mosche, ostreche marine e piante ».

c' è, essa non può essere che quantitativa o di grado.

E giacchè, poi, sono dotati di vita nutritiva e di sensibilità, essi sono collegati coi vegetali, la cui anima è della stessa natura e non differisce che per ragioni di sviluppo, — egli diceva — di « figurazione e complessione. » (1) Il che vuol dire che lo stesso principio vitale e spirituale, che determina i processi nutritivi e sensitivi nelle piante, avviva e anima anche i così detti bruti. (2)

Qui egli era decisivo. Come tra gli animali e l'uomo non c' è differenza qualitativa sotto il « punto di vista » fisico-chimico, e sotto quello organico, — strutturale e funzionale — così, per G. Bruno, tra gli uni e l' altro, non c' è differenza sostanziale neppure sotto « il punto di vista » psicologico. (3) Perciò negli animali c' è l' intelligenza, anzi, la ragione, la quale ci dimostra che tra essi e gli uomini non c' è che differenza di grado, dovuta alla diversità della loro « complessione

---

(1) *C. del c. p.* — II, p. 253.

(2) *De imm. et inn.* — I, II, p. 85 — « Sic animalia primum motorem, quo serpunt, repunt, volant, movent nempe spiras, lacertos, pedes, alas, pinnas, non alium agnoscunt, praeter animam, quae agit sursum, deorsum, ante, retro, circa, recta et millibus aliis nominibus, animalia ».

(3) *C. del c. p.* — II, p. 252 — « E viddi come la Parca non solamente nel geno della materia corporale fa indifferente il corpo dell' uomo da quel de l' asino, ed il corpo degli animali dal corpo di cose stimate senz' anima; ma ancora nel geno della materia spirituale fa rimaner indifferente l' anima asinina da l' umana, e l' anima che costituisce gli detti animali, da quella che si trova in tutte le cose, come tutti gli umori sono un umore in sostanza, tutte le parti aeree sono un aere in sostanza, tutti gli spiriti sono dall' Anfitrite d'un spirito, ed a quello ritornan tutti ».

organica. » E però, se, per es., il pappagallo..., le scimmie o gli orsi, sono così distanti dall'intelligenza dell'uomo, ciò si deve al fatto che « l' universale intelligenza in simili e molti altri animali, per la grossezza e lubricità della materiale complessione, non può imprimere tal forza di sentimento in cotali spiriti. » (1)

Nè vale dire, come facevano e ancora fanno i dualisti, che gli animali subumani agiscano per istinto, e l' uomo per ragione; perchè G. Bruno comprese che questa è una distinzione verbale e per di più artificiosa, fatta in forza della nostra ignoranza, che vi ricorre, quando vuole stabilire la superiorità mentale dell' uomo sugli animali; mentre l'istinto « è una voce, o una parola senza sentimento » (2), vale a dire è, come si dice oggi, l'asilo della nostra ignoranza. È un fatto che, se si dimanda a questi dualisti: « *che cosa è l'istinto*, non sapranno dir altro che istinto o qualche altra voce così indeterminata e sciocca. » (3)

E qui, a parte quello che vi può essere di esagerato nella concezione della legge di continuità, con cui G. Bruno ricollegava i minerali ai vegetali, questi agli animali e questi ancora agli uomini, non si può negare che egli aveva ragione, perchè ognuno sa che l'istinto l'hanno tanto gli uomini, quanto gli animali, e più quelli che

---

(1) *C. d. c. p.* — II, p. 255.

(2) *C. d. l. c.* — I, p. 108; v. anche *Sum. ter. met.* — I, IV, p. 121. — Ma intanto, con aperta contraddizione, anche lui, parlando del modo come creare la filosofia, per essere educativa dell' intelletto umano, disse che vi si arriva « non per animale istinto, come fanno le bestie, e que' che gli son simili, » ma per riflessione. — *De l. c. p. e u.* — I, p. 209.

(3) *C. d. l. c.* — I, p. 108.

questi, perchè è la memoria della specie, cioè è la ragione diventata inconscia per mezzo dell'eredità biologica; e però esso non può servire come linea di demarcazione psicologica tra la specie umana e le specie sub-umane.

Come si vede, G. Bruno, precorrendo le scoperte della psicologia positiva, sostenne che « l' istinto proviene da senso ed intelletto », cioè dall'esperienza *ancestrale*, « perchè, partecipando tutti gli organismi dell'anima e dell' intelletto universale, e ogni specie a modo suo. tutti gli animali sono dotati d'anima e d' intelligenza, particolare e propria ad ogni specie. » (1)

Una sola facoltà negò — almeno pare così — agli animali: — l' autocoscienza —; perchè non è detto mai che essi siano forniti di senso interno, mentre espressamente dice che hanno i sensi esterni in parte o in tutto. (2)

Escluso, adunque, che le specie subumane agissero per istinto, cioè irrazionalmente, egli sostenne che ogni animale ha intelligenza, quale si conviene alla sua specie; « in raggione della quale non ha bisogno ch' altri gl' insegni a volare, cercare il vitto, distinguere il nutrimento dal veleno, generare, nidificare, mutar abitazione, riparare alle ingiurie del tempo e provvedere alle necessitadi della vita, non meno bene, e talvolta miglior e più facilmente che l'uomo. » (3) Però G. Bruno comprese chiaramente che, nel fare questo raffronto,

---

(1) *Cab. d. c. p.* — II, p. 256.

(2) *Lamp. trig. st.* — III, p. 180 — « Sunt bruta, quae vel pluribus vel omnibus sensibus externibus praedita videntur ».

(3) *Cab. d. c. p.* — II, p. 255-6.

non si deve comparare l' uomo di genio con l' animale più tardo, perchè la distanza è enorme, ma la comparazione si deve « intendere nel genere dei più ingegnosi animali. » (1) E se essi non raggiungono il grado dell' intelligenza umana, ciò si deve al fatto « che non hanno tal complessità che possa esser cagione di tale ingegno. » (2)

È inutile dire che, da quanto finora è stato detto, si rileva che G. Bruno, nello stabilire la differenza psicologica tra l' uomo e gli animali, credette di avere trovata la ragione, più che altro, nella « differenza di complessione » organica o meglio di struttura istologica. Infatti, « potete capire — egli diceva — esser possibile che molti animali possano avere più ingegno e molto maggior lume d' intelletto che l' uomo;... ma per penuria d' instrumenti viene ad essere inferiore, come quello per ricchezza e dono dei medesimi è tanto superiore *ad essi* ». (3)

Dopo questo era naturale che egli, parlando dell' anima umana, sostenesse due cose: 1. che essa è una continuazione di quella delle specie subumane, animali e vegetali; 2. che tutte le facoltà, dal senso all' intelletto, non sono che modi diversi di manifestazione della stessa attività spirituale.

Sotto il primo riguardo, egli diceva che, come « nel genere della materia corporale non c' è differenza tra il corpo dell' uomo e il corpo degli animali, e tra il corpo di questi e il corpo di cose stimate senz' anima,

(1) *ibid.* — II, p. 255.
(2) *ibid.* — II, p. 255.
(3) *ibid.* — II, p. 254.

così nel *genere* della materia spirituale non c'è differenza tra l'anima umana e quella degli animali, e tra l'anima di questi e quella che si trova in tutte le cose » (1). Il che vuol dire che « l'anima de l'uomo è medesima in essenza specifica e generica con quella de le mosche, ostreche marine e piante e di qualsivoglia cosa, che si trova animata. » (2)

Se differenze ci sono tra l'anima umana e quelle delle altre specie, organiche e inorganiche, non possono essere che differenze di grado, dovute alla differenza di struttura e alla complessità degli organi; e però lo stesso spirito, a « secondo la ragione della diversità di complessioni e membri, viene ad avere diversi gradi e perfezioni d'ingegno e operazioni. La onde quello spirito o anima, che era nell'aracna e vi aveva quell'industria e quegli artigli e membra in tal numero, quantità e forma, giunto alla prolificazione umana, acquista altra intelligenza, altri istrumenti, attitudini e atti » (3).

Se l'uomo ha un'intelligenza più sviluppata di quella degli altri animali, ciò si deve alla struttura del suo organismo e specialmente alla mano: l'organo per eccellenza, con cui l'uomo lavora a perfezione e meglio obbiettiva i suoi stati d'animo. « E che ciò sia la verità, considerate — egli diceva —, quel che sarebbe, se, posto che l'uomo avesse il doppio d'ingegno, che non ha, e l'intelletto agente gli splendesse tanto più chiaro che non gli splende, e con tutto ciò le mani gli venisser

(1) *Cab. d. c. p.* — II, p. 252.
(2) *ibid.* — II, p. 253.
(3) *ibid.* — II, p. 254.

trasformate in forma dei due piedi, rimanendogli tutto l'altro nel suo ordinario intiero, dove potrebbe essere la conversazione degli uomini? Come potrebbero instituirsi e durare le famiglie e unioni di costoro parimenti...?

« E per conseguenza, dove sarebbero le instituzioni di dottrine, le invenzioni di discipline, le congregazioni dei cittadini, le strutture degli edifizi, e altre cose assai, che significano la grandezza ed eccellenza umana, e fanno l'uomo trionfatore veramente invitto sopra le altre specie? Tutto questo, se oculatamente *si* guardi, si riferisce non tanto principalmente al dettato de l'ingegno, quanto a quello della mano, organo degli organi » (1).

In quanto, poi, alla seconda considerazione, che, cioè non c'è separazione, e tanto meno differenza sostanziale, tra il senso e l'intelletto, bisogna tenere presente che G. Bruno partiva dal principio aristotelico, ma applicato in tutto il suo rigore, sino alle più estreme conseguenze, che cioè le facoltà psichiche superiori sono incluse in germe in quelle inferiori; perchè lo stesso spirito informa gli animali e gli uomini. (2) Come la

---

(1) *C. del c. p.* — II, p. 255. — Anche Aristotile aveva detto lo stesso: — ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων — *De anim.* -- III, 8, 432, *a*.

(2) « Anche qui la critica, fatta con più serietà e acutezza alla psicologia tradizionale, durante il secolo XVI, si trova non in G. B., ma in Telesio, che tentò con la fisica e con la fisiologia di darsi ragione dell'origine e della natura della sensibilità e dell'intelletto, riportandoli al moto; — *De r. nat.* — lib. V, c. VII; VII, VIII — e in C. Donio, che rigettò non solo la tripartizione dell'anima, fatta da Platone, ma anche la ripartizione fatta da Aristotile, e per cui le facoltà dell'anima furono divise in senso e in intelletto — *De natura hominis* — lib. I, c. VII, — perchè l'uno e l'altro sono due differenti forme di moto.

vita organica più bassa è inclusa nella più alta, di cui quella ci dà un preannunzio, così le potenze mentali inferiori ci fanno presentire le superiori, che contengono quasi in abbozzo (1). E questa era la ragione, per cui egli diceva che nella virtù delle facoltà psichiche più elevate vi è implicita anche la virtù di quelle più basse (2).

È vero che egli distingueva l'anima in vegetativa, sensitiva e intellettiva (3); è vero, anzi, che, secondo lui, la prima sta alla seconda e alla terza, come il principio materiale sta rispetto a quello formale; (4)

---

(1) *Sig. sigill.* — II, II, p. 176 — « .... sensus in se sentit tantum, in imaginatione persentit etiam se sentire; sensus quoque iam quaedam imaginatio est, imaginatur in se, in ratione imaginari se percipit; sensus, qui iam ratio est, in se argumentatur, in intellectu animadvertit se argumentari; sensus qui est iam intellectus, in se intelligit, in divina autem mente intelligentiam suam intuetur ».

(2) *Sum. term. met.* — I, IV, p. 125-6 — .... « in virtute superioris et unius intellectus est virtus omnium facultatum cognoscitivarum inferiorum ».

Sum. ter. met. — I, IV, p. 126 — « Sicut in anima intellectiva intelligunt Peripatetici comprehendi sensitivam et vegetativam tanquam potentias eiusdem; et in sensitiva vegetativam tanquam eiusdem potentias; ita et nos in intellectibus superioribus virtutem omnium inferiorum cognitionum altius contineri altissime in primo intellectu, infinite in ipsa mente, quae intellectus ipsius pater est, definimus ».

(3) *De l. c. p. e u.* — I, p. 186.

(4) *ibid.* — I, p. 186 — « Di queste tre specie la prima è materiale, che non si può intendere, nè può essere senza materia; l'altre due specie (le quali in fine concorreno a uno, secondo la sustanza ed essere, e si distinguono secondo il modo che sopra abbiamo detto) denominano quel principio formale, il quale è distinto dal principio materiale ».

ma non bisogna credere che questa distinzione implichi separazione, perchè l'anima è sempre una, in quanto essa è principio della vita, del senso e dell'intelletto. In vero, come la vita vegetale e animale si sviluppa a poco a poco, sotto l'aspetto strutturale e funzionale, passando dallo stato di semplicità e omogeneità, almeno apparente, a quello di complessità e d'eterogeneità, visibile anche ad occhio nudo, così l'anima si svolge in modo analogo, perchè nella semplicità di essa vi è la potenza attiva di ogni atto della vita. (1)

Di qui ne viene, anzitutto, che l'anima, considerata sotto « il punto di vista » biologico, è il principio interno dell'organizzazione della materia, cioè, per usare il suo linguaggio, è « il principio efficiente informativo da dentro, dal quale, per il quale e circa il quale, si fa la composizione, » vale a dire l'organizzazione. (2)

E appunto perchè l'anima è il principio interno della materia che si dice vivente, essa è la causa di tutti i movimenti, che avvengono nell'organismo, cioè di tutte le funzioni fisiologiche e psicologiche. (3)

(1) *De imm. et inn.* — I, II, p. 85. — « In simplicitate animae est potentia activa omnis actus vitae. »

(2) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 9-10, *passim.* — *Lampas tr. st.* — III, § VIII, p. 240. — « Anima vero potius quoddam centrum est, unde veluti a corde explicantur ab eo organa suarum operationum et potentiarum; et sicut radix est principium stipitis, ramorum, frondium et fructuum, ita haec est subiectum potentiarum, operationum et effectuum ». — *ibid.* — III, p. 242....: « anima corpus extendit ex embryone et organizat, et sibi suisque operibus aptum reddit, et non est possibile fingere quidpiam quod corpus ita ante animae ingressum praeparet et disponat ».

(3) *De imm. et inn.* — I, II, p. 85. — « Quis stultus ad externum ulterioremque motorem nos dimittet? Quis dicet haec membra per se moveri? »

E poichè, dove c'è vita c'è moto, e dove c'è moto c'è senso, l'anima, essendo principio efficiente della vita e del moto, è anche principio efficiente della sensibilità. (1)

E siccome dove c'è il senso, c'è anche l'intelletto, perchè l'uno e l'altro « concorreno ad uno, » l'anima, se è principio efficiente del primo, lo è anche del secondo; il che vuol dire che « la stessa anima è non solo sensitiva, ma anco intellettiva. » (2)

Come si vede, da quest'esposizione critica sui rapporti genetici e d'interdipendenza stabiliti fra le funzioni così dette sensoriali e mentali, G. Bruno si può dire un pensatore moderno, perchè, pur non possedendo ancora quelle conoscenze biologiche, senza le quali non si potrebbe dimostrare come la sensibilità sia l'intelletto nascente, e l'intelletto la stessa sensibilità, arrivata al massimo grado del suo processo evolutivo, mostrò di avere compreso che l'una e l'altro non differiscono che per ragioni quantitative o di grado.

C'è un punto, anzi, nelle sue dottrine psicologiche, dove egli mostrò di avere intuìto una scoperta, che, per chi non è spiritualista e dualista, è veramente geniale; perchè affermò che non solo le funzioni o facoltà conoscitive, — senso e intelletto — ma anche quelle affettive — concupiscentia — e le impulsive — voluntas — sono tutte derivate dalla facoltà organizzatrice — egli diceva, « elementativa » — della materia vi-

(1) *De l. c. p. e u.* — I, I, p. 132. — « La prima è principal forma naturale, principio formale e natura efficiente, è l'anima de l'universo; la quale è principio di vita, vegetazione e senso in tutte le cose, che vivono, vegetano e sentono ».

(2) *C. d. l. c.* — I, p. 77.

vente; facoltà, con cui per la prima volta si disvela l'energia dell'anima, per poi manifestarsi come facoltà vegetativa, sensitiva, intellettiva e volitiva. (1)

Meno importanti sono le sue dottrine psicologiche, là, dove volle mettere in rilievo la classificazione delle funzioni e facoltà psichiche, perchè il « saggio, » che ce ne lasciò, ha più che altro valore empirico. La ragione si deve al fatto che egli visse in un secolo, in cui, ancora, per le poche conoscenze positive che si avevano della psicologia, non era possibile formulare una classificazione dei fatti psichici, che avesse un valore più che empirico.

Ad ogni modo, G. Bruno ha il merito di averci lasciato un elenco delle funzioni o facoltà conoscitive, disposte con un certo criterio logico, corrispondente a quel processo ascensivo, per cui l' uomo gradatamente si eleva dal sensibile all' intelligibile; e di esse ci lasciò più d' una definizione o descrizione, che anche ora si possono dire accettabili.

Egli, infatti, sostenne che l' attività dell' anima (2)

---

(1). *Sig. Sigill.* — II, II, p. 176 — « Et certe a non imbecilli connexione, unione et forte unitate et identitate quadam provenit, quod a facultate elementativa vegetativa perficitur, ab hac concupiscentia et sensus, ab iis ratio et imaginatio, a quibus tandem voluntas atque intellectus; ex quibus demonstrative concludi potest, quod si in sensu sit partecipatio intellectus, sensus erit intellectus ipse. »

(2) Egli distinse il senso in due specie: esterno e interno. Il primo ci fa apprendere l' imagine delle cose cadute sotto il suo dominio, — potentia apprehensiva obiectorum cognoscibilium — proprio dei cinque organi sensori — *Sum. ter. metaph.* — I, IV, p. 31.

Nel *De trip. m. et m.* — I, III, p. 195 — è detto — « Sensus vero

(*segue*)

comincia col senso, che è la potenza percettiva — *sensitiva apprehensio* — (1), con cui essa riceve l' imagine delle cose cadute sotto i sensi; poi, come fantasia, che è la potenza rappresentatrice delle imagini, — di cui si può dire il serbatoio o il ricettacolo — delle cose già percepite coi sensi esterni (2); poi, come pensiero d'ordine inferiore, che è la potenza, con cui si passa dalla percezione delle cose sensibili alla concezione delle cose ideali (3); poi, come ragione, che è la potenza, con cui

(*cont.*)
externi non est nisi unam atque simplicem obiecti unius speciem apprehendere ».

Il secondo fu suddiviso in quattro potenze: 1. nel « sensus communis, cuius est recipere et unire et comparare sensum unum externum cum altero; 2. nella « phantasia, cuius est componere et dividere species sensibiles...; 3. nella « cogitativa, quae de specie sensibili apprehendit aliquid insensibile...; 4. nella « memoria, quae est potentia retentiva seu conservativa earum specierum, quae sensus interiores vel exteriores apprehenderunt ». — *Sum. t. m.* — I, IV, p. 31.

(1) *Lamp. tr. st.* — III, p. 141.

(2) *Lamp. tr. st.* — III, VI, p. 141. — « Est phantasia, quae est sensus internus, veluti receptaculum et horreum specierum extrinsecus sensibilium ».

Alle volte, è chiamata anche imaginazione, della quale distinse due specie: una razionale e l'altra sensibile.

Sig. sigill. — II, II, p. 174 — « Duplicem.... in nobis esse imaginationem considerato: primam quidem in anima ratiocinantem experimur, discursionis iudiciique compotem, rationique quodammodo similem; secundam vero in anima, seu vita, in nobis ratione carentem, ab hac impressam quae quidem imaginatio non tam ratione utitur et discursione, quam fertur instinctu quodam circa corporis passiones.... »

La 1ª è propria dell'uomo; la 2ª è comune anche agli animali.

(3) *ibid.* — III, p. 141, VII — « Est cogitativa, quae est sensus rerum spiritalium, quae ex sensibili seu sensitiva apprehensione recipit non sensatum ».

si traggono da uno o più principî delle conseguenze, mediante il pensiero — d'ordine superiore — discorsivo (1); poi, come intelletto, che è la potenza con cui si ha una visione sintetica delle cose, che i sensi ci fanno conoscere in forma analitica, e che la ragione ci mostra in forma discorsiva (2); poi, come mente, che

---

(1) *ibid.* — III, p. 141, VIII — « Est ratio, quae sequitur sensum generaliter dictum, et confert species antecedentes et praevias et notas ad subsequentes per se ignotas et (per) illas cognoscibiles ».

Nel libro *Sum. ter. metaph.* — è spiegata meglio: — « ratio, propria est homini, nempe potentia, qua ex his quae sensu sunt apphrensa et retenta, aliquid ulterius insensibile seu supra sensus infertur et concluditur, ut ex particularibus infertur universale, et ex quibusdam antecedentibus quaedam consequentia; et haec cognitio dicitur discursus argumentatio — *Op. cit.* — I, IV, p. 32.

(2) Nel libro *Sig. sigill.* — II, II, p. 178-9 — distinse due specie d' intelletto: una « super intelligentiam animalem », propria dell' uomo, e un' altra detta « simpliciter intelligentia », che è anche comune agli altri animali.

ibid. — III, p. 141, IX — « Est intellectus, qui est vel habitus verificationum per discursum acquisitarum, vel est simplex apprehensio et aperta quaedam visio atque contracta eorum quae per rationem veluti dispersim et disgregatim coniiciuntur ».

Nel libro *Sum. term. metaph.* — l' intelletto è definito « qui, ea, quae ratio discurrendo et argumentando et.... ratiocinando et decurrendo concipit, ipse simplici quodam intuitu recipit et habet ». — *Op. cit.* — I, IV, p. 32.

Nel libro *De l. c. p. e u.* — G. B. disse che « vi son tre sorte de intelletto; il divino, che è tutto; questo mundano che fa tutto; gli altri particolari che si fanno tutto ». — *Op. cit.* — p. 175.

Nel *De Lamp. comb.*—II, II, p. 246, —esplicò le operazioni, con cui l' intelletto mostra la sua attività logica; operazioni, che per G. B. sono tre: « quarum prima est simplicium apprehensio, secunda compositio et divisio seu figuratio, tertia discursus seu argumentatio ».

(segue)

è la potenza razionale più elevata ed efficace, con cui immediatamente, per mezzo dell' intuizione intellettuale, si appercepisce la luce e il fulgore, che procede dai sensi e dall' intelletto (1); poi, come giudizio, che è la potenza, con cui si esaminano e si analizzano le conoscenze apprese coi sensi o con la ragione, con l' intelletto o con la mente, per provare le differenze e le simiglianze che possano intercedere fra esse; (2) poi, come memoria, che è la potenza, con cui spontaneamente si serbano, come in un deposito, le imagini delle

---

(cont.)

Nei dial. *De gli e. f.* — II, p 345, — la ragione — intelletto occupa un posto intermedio fra l' imaginazione e la mente. « In mezzo è la potenza razionale, la quale è composta de tutto, come quella in cui concorre l'uno con la moltitudine, il medesimo col diverso, il moto col stato, l' inferiore col superiore. »

(1) *ibid.* — III, p. 141 — « Est mens, quae in nobis dicit lucem quandam et fulgorem ex sensibus et intellectu procedentem ».

Nel libro *Sum. term. metaph.* — la *mens* fu detta: « superior intellectu et omni cognitione, quae simplici intuitu absque ullo discursu praecedente vel concomitante vel numero vel distractione omnia comprehendit ». — *Op. cit.* — I, IV, p. 32.

In tutte le sue opere, italiane o latine, la mente è distinta in divina, che è Dio o la ragione suprema, è in umana.

La prima ha valore ontologico; la seconda psicologico. Questa, secondo G. B., che in ciò seguiva Plotino, è la potenza che « inalza — l' anima — alle cose sublimi, come l' imaginazione l' abbassa alle cose inferiori; la mente le mantiene nel stato e identità, come l' imaginazione vassi fingendo varie imagini ». — *De gli e. f.* — II, p. 345.

(2) *ibid.* — III, p. 143. — « Est iudicium, utpote potentia examinandi illud quod per sensum vel rationem est apprehensum propositum, iudicatum, et reflectitur supra discursum et alia, ut, postquam sensit, argumentatus est, intellexit, consideret et secundam veluti collationem faciat, videndo ac recte senserit, argumentatus fuerit ».

cose conosciute o coi sensi o con l' intelletto; (1) poi, infine, come reminiscenza, che è la potenza attiva, con cui la mente cerca, e, quando può, rintraccia e si rappresenta le conoscenze già immagazzinate nella memoria passiva, ma di cui si fosse perduto il ricordo. (2)

*
* *

Empiriche quanto si vogliano, è certo che fu su queste speculazioni psicologiche che G. Bruno fondò le sue dottrine gnoseologiche, per risolvere i seguenti problemi: 1. « con quali mezzi acquistiamo le conoscenze? 2. che cosa conosciamo? 3. fin dove conosciamo? 4. quale valore si deve assegnare alle nostre conoscenze?

Certo, chi si aspettasse di trovare risoluto nelle opere di G. Bruno il problema dell' essere e del conoscere, a leggerle, proverebbe la più grande delusione, non solo perchè quel problema non fece un passo più in-

---

(1) *ibid.* — III, p. 141 — « Est memoria, utpote potentia retentiva specierum receptarum et digestarum, et haec est duplex, sensitiva specierum sensibilium, quam Peripatetici phantasiam appellant; et intellectiva, quae retinet species ratione et intellectus perceptas, et quodammodo est ipsa mens ».

Come si vede, la *memoria retentiva o passiva*, di cui parlava G. B., è la μνήμη di Platone e di Aristotile.

(2) *ibid.* — III, p. 141. — « Est reminiscentia, utpote differens a memoria, quoniam haec illud, quod veluti natura et sine studio seu industria est memorabile... et quodammodo latet et per se memoriae non occurrit, per reminiscentiam studiosa et addita quadam collatione occurrit ».

Come si vede, G. B. concepì la *reminiscentia*, o memoria attiva, nel senso dell' ἀνάμνησις, non di Platone, ma di Aristotile.

Per comprendere le operazioni psichiche che costituiscono gli atti della memoria, v. *Ars. Memoriae* — I, II, p. 84, n. 11.

nanzi di quanto non avesse fatto durante lo svolgimento della filosofia greca, ellenistica, medievale e del Rinascimento, tanto coi Peripatetici, quanto con gli spiriti nuovi, ma anche perchè crederebbe di sentirsi impigliato in mezzo ad una farraggine di dottrine platoniche e neoplatoniche, teologiche e scolastiche, maneggiate spesso in modo caotico e quasi per accrescere la confusione. Ma, se quelle opere si leggono, secondo la successione cronologica, con cui furono compilate, molte difficoltà si possono superare senza tanta fatica, e viene fuori tanta luce da scorgere almeno le linee direttive, con le quali G. Bruno si sforzò di risolvere il problema dell'essere e del conoscere. (1)

È stato per questo che io, nel fare l'esposizione critica di queste dottrine, ho creduto opportuno distribuirle in quattro parti, con un criterio tassinomico che può sembrare moderno, tanto più che, così com'è formulato, manca nelle opere di G. Bruno, ma che pur non di meno è di grande aiuto, per vedere sintetizzate, come in uno schema, le speculazioni gnoseologiche di questo filosofo.

E però, senza perdere di vista le sue dottrine, nella prima parte ho esaminato le varie facoltà spirituali, donde, secondo lui, derivano le nostre conoscenze; nella seconda, ho messo in rilievo il contenuto di queste conoscenze, in relazione alle facoltà, donde traggono origine; nella terza, ho fatto vedere il limite, cui può arrivare il sapere umano; e nella quarta, infine, ho posto

(1) Chi voglia conoscerne le relazioni che intercedono fra le dottrine gnoseologiche di G. Bruno e quelle di Platone, Plotino e Ficino, legga l'opera di F. Tocco, — *Le op. lat. di G. B....* — p. 361 *e seg. ed. cit.* — perchè non si può dire nulla di meglio.

in luce quale valore si debba attribuire alle conoscenze acquistate coi sensi o con l' intelletto.

1. Relativamente al primo problema, è chiaro che, dopo quanto fu esposto più sopra, là, dove si esaminarono le dottrine psicologiche, le sorgenti, donde, secondo G. Bruno, derivano le conoscenze umane, sono due: i sensi e l' intelletto. (1)

È vero che gli uni e l' altro hanno per G. Bruno la stessa natura, in quanto sono due facoltà della stessa anima, differenti soltanto per ragione di grado o di sviluppo; ma, è anche vero che, proprio per questa differenza, i sensi hanno una funzione gnoseologica diversa da quella dell' intelletto. « Alcune cose — egli diceva — non possono essere evidenti se non con le mani e il toccare, altre se non con l' udito, altre non, eccetto che con il gusto; altre non, eccetto che con gli occhi. » (2)

Lo so che egli qua e là nelle sue opere affermò, più d' una volta, che i sensi ci fanno conoscere la verità, e se spesso incorriamo in errore e confondiamo il vero col falso, è perchè o non riusciamo a servirci dei sensi in modo perfetto, (3) o perchè la loro funzione gnoseologica è alterata da quella mente. (4) Ma so anche che egli lasciò

(1) Adopero questo termine, tanto per intenderci; e perciò non si deve tenere presente che per G. B. esso ha un significato ristretto, perchè, come si vide, le potenze psichiche superiori per lui sono la *ratio,* l' *intellectus* e la *mens.*

(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 202.

(3) *Sig. sigill.* — II, II, p. 173 — « Nos... perfecte habemus sensum, licet eo perfecte non utamur ».

(4) *Theses de Magia* — III, XLIII, p. 481. — « Unde bene dixit Epicurus et Heraclitus sensum non fallere neque falli; omnis enim falsitas est sub actus affirmationis et negationis, sensus vero non affirmat neque negat, sed solum species praesentatas excipit. » — *ibid.* XLIV. — « Neque sensus externus, neque sensus communis, neque phantasia fallitur aut fallit ».

scritto: 1. che il senso... « fa evidente e confessa la sua imbecillità e insufficienza »..... e però « è incostante », e, « come abbiamo per esperienza, ne inganna »; (1) 2. che « deve esser modo circa il dimandar testimonio del senso; a cui non doniamo luogo in altro che in luoghi sensibili, anco non senza suspizione, se non entra in giudizio quanto alla ragione »; (2) 3. che « l'incostanza del senso mostra che quello non è principio di certezza. » (3) Il che importa che, secondo le sue dottrine dominanti, la funzione gnoseologica dei sensi non può farci conoscere la verità. Con l'organo della vista, per es., possiamo percepire la luce, il colore, il moto, e così via, delle cose sensibili, ma non possiamo percepire il vero. (4) Lo stesso si può dire degli altri sensi.

E se è così, ognuno comprenderà facilmente come per G. Bruno i sensi ci possono fare conoscere le specie sensibili, cioè le imagini delle cose percepite, e null'altro; imagini, che, secondo il suo agnosticismo, contengono « un debil principio di verità », in quanto sono copie, cioè, come diceva lui, simulacri, vestigia, ombre, etc., insomma, apparenze grossolane dell'essenza delle cose.

— « A che dunque servono gli sensi? Dite — domandava *Elpidio*, uno dei personaggi dei dialoghi *De l'infinito universo e mondi.* — « Ad eccitar la raggione solamente — rispondeva Filoteo — cioè, G. Bruno —: ad

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 281.

(2) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 280.

(3) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 263 — *proem. epist.*

(4) *De m. trip. et m.* — I, III, p. 194. — « Oculo enim lucem colorem atque motum videmus, verum autem oculo videre non possumus ».

accusare, ad indicare e testificare in parte ; non a testificare tutto, nè meno a giudicare, nè a condannare. Perchè giamai, quantunque perfetti, son senza qualche perturbazione. Onde la verità, come da un debile principio, è dagli sensi in picciola parte, ma non è nelli sensi. » (1)

Altre cose, invece, sono conoscibili mediante le potenze spirituali più elevate — la ragione, l'intelletto e la mente —; le quali, come vedemmo, costituiscono una gerarchia, e nelle loro operazioni danno luogo a quel processo dialettico, che è discorsivo nella ragione, che diventa intuizione intellettuale nell'intelletto e appercezione estatica nella mente. E G. Bruno la pensava così, non perchè credeva che queste facoltà possano darci conoscenze senza la cooperazione dei sensi, — perchè egli sotto questo riguardo seguiva la dottrina di Aristotile, secondo il quale la mente ha bisogno dei fantasmi dei sensi per produrre le specie ideali — (2) ma perchè comprendeva che il senso e l'intelletto, non ostante l'identità originaria della loro natura, ora, così come sono, hanno ognuno la loro funzione e perciò le loro leggi. (3)

Vi sono cose, infatti, che non si possono conoscere se non con queste potenze; così, tutto ciò che si rife-

---

(1) *De l'inf. u. e m.* — I, p. 281.

(2) *Theses de Magia* — III, XLIII, p. 481 — « Quae potentiam cognoscitivam afficiunt, omnia oportet per ostium panthasiae animo se insinuare; nihil enim est in ratione quod aliquo pacto non fuerit in sensu, et nihil a sensu pertransit in rationem quod per phantasiam non deferatur; unde illa sententia « nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu ».

Anche F. Patrizzi disse lo stesso — « Cognitio omnis a mente primam originem; a sensibus exordium » ; v. *Nor. de univ. philos.* — *Panaugia* — p. 1ª, *ed. cit.*

(3) *De gli e. f.* — II, p. 359.

risce al mondo extrasensibile, qual'è, per es., la determinazione della « *causa prima,* del ***principio efficiente***, etc. « non può essere evidente, se non con l'intelletto. » (1) Il quale, in opposizione al senso, è « il formatore de le specie ideali » (2), perchè coi dati sensibili, forma le conoscenze astratte, che per noi hanno valore universale e necessario. Ecco perchè G. Bruno diceva che « a l'intelletto conviene giudicare e render ragione delle cose absenti e divise per distanza di tempo e intervallo di luogo, » avendo esso la capacità di pensarle come entità ideali, assolute e necessarie, quasi esistenti ***sub specie aeternitatis.*** (3)

È vero che ci fu una fase del suo sviluppo mentale, in cui egli considerò le *idee* non come astrazioni, ma come entità reali, alla maniera platonica e neoplatonica; — e di cui si trovano le tracce, più che altro, nel libro *De Umbris idearum* — la prima opera, con la quale si apre la filosofia di G. Bruno — e nel *Sigillus Sigillorum*; ma è anche vero che nelle fasi successive, pur non venendo mai meno a quell'agnosticismo, in forza del quale è ripetuto che noi non conosciamo che *le ombre della realtà,* egli concepì le *idee* diversamente, cioè come entità logiche soltanto, prodotte dall'intelletto, e allora si rise de « le fantastiche idee di Platone » (4).

2. In quanto al secondo problema, G. Bruno, coe-

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 202.

(2) Anche C. Donio chiamò lo spirito « egregio fabbricatore di forme mentali :» — egregius μορφοποιος — v. *De nat. hom.* — lib. *II*, c. XVIII, p. 105, *ed. cit.* — *De l. c. p. e u.* — I, p. 188.

(3) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 280-81.

(4) *De l. c. p. e u.* — I, p. 234.

De imm. et inn. — I, II, lib. 8, c. X, p. 213 :

..... Quid praestant ergo Platonis
Arches illae, tecnae, archetypi, ideae... ?

rentemente alla sua professione agnostica, sostenne che all' uomo, così com' è costituito, non è dato conoscere la realtà in sè e per sè, nè coi sensi e nè pure con lo stesso intelletto *(ratio, intellectus, mens)*.

In vero, i sensi sono buoni a farci conoscere l'apparenza delle cose, ma non la loro essenza, perchè, come si disse, « la verità, come da un debil principio è dagli sensi in picciola parte, ma non è nelli sensi. » (1) Essi, secondo lui, sono messaggeri dell'anima, cui annunziano soltanto l' esistenza delle cose, che costituiscono il così detto mondo esterno (2).

Partendo da questo principio agnostico, con cui, non ostante qualche espressione in contrario, G. Bruno limitò la funzione gnoseologica dei sensi alla percezione del mondo fenomenico, si spiega perchè egli sostenne che, mediante essi, si possono conoscere le apparenze delle cose. (3)

E però, *e contrario*, dichiarò che coi sensi non si può percepire l' essenza delle cose, nè logica, nè reale: non il circolo perfettamente matematico, (4) non l'infinito, non

(1) Anche Cardano aveva detto lo stesso nel *Tractatus de arc. aeter.* — t. X, c. IV. — « Anima umana in corpore posita, substantias rerum attingere non potest, sed in illarum superficie vagatur sensuum auxilio, scrutando mensuras, actiones, similitudines ac doctrinas » — *De l' inf. u. e m.* — I, p. 281.

(2) *Sigill. sigill.* — II, II, p. 173 – « Ad sensum quidem pertinet, quae extra animam sunt non quidem plane cognoscere, sed potius cognoscenti nuntiare ».

(3) Per es., « la bellezza, che si vede negli corpi, è una cosa accidentale e umbratile ». *De gli e. f.* — II, p. 376; v. anche p. 405; e lo stesso si può dire della bontà assoluta, della verità in sè e per sè, etc.

(4) *De trip. m. et m.* — I, III, p. 189. — « Sensus verum circulum non apprehendit »,

la bellezza, non la verità, non la bontà, assolute, perchè essi non ce ne lasciano percepire che come l' ombra. (1)

Ma nè pure con l' intelletto si può sperare di conoscere la verità assoluta, perchè essa « ....è un tesoro ascoso », (2) non solo perchè non si può scoprire con nessun strumento; ma anche perchè « non potrà esser capita da tutti..., perchè è pur ardua a capire. » (3)

Perciò sono inaccessibili alle nostre facoltà conoscitive la causa prima, il primo principio, l' universo (4), cioè la natura naturata e tanto più Dio (5), cioè la

---

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 280 — « Non è senso che vegga l' infinito, non è senso da cui si richieda questa conclusione; perchè l' infinito non può essere oggetto del senso; e però chi dimanda di conoscere questo per via di senso, è simile a colui che volesse veder con gli occhi la sustanza o essenza ».

Or. val. — I, I, p. 13. — « Essentia solis, — intellettuale — quae solo mente vix attingitur... non mittitur, non communicatur, non capitur, non comprehenditur, quia est omnimo a rebus absoluta ».

(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 151.

(3) *De l. c. p. e u.* — I, p. 229.

(4) *De l. c. p. e u.* — I, p. 170. — « Anzi di più: perchè non veggiamo perfettamente questo universo, di cui la sustanza e il principale è tanto difficile ad essere compreso, avviene che assai con minor raggione noi conosciamo il primo principio e causa per il suo effetto, che Apelle per le sue formate statue possa esser conosciuto; perchè queste le possiamo veder tutte ed esaminar parte per parte, ma non già il grande e infinito effetto della divina potenza. »

(5) *De l. c. p. e u.* — I, p. 215 — « Questo atto absolutissimo,— Dio —, che è medesimo che l'absolutissima potenza, non può esser compreso da l' intelletto, se non per modo di negazione..., perchè l' intelletto, quando vuole intendere, gli sia mestiero di formare la specie intelligibile, di assomigliarsi, conmesurarsi ed uguagliarsi a quella, ma questo è impossibile, perchè l'intelletto

(segue)

natura naturante, e lo stesso infinito, di cui non si può avere che una conoscenza negativa. (1)

Ad Elpidio, — il personaggio dubbioso dei dialoghi *De l'infinito universo e mondi* — che domandava dove fosse riposta la verità, G. Bruno rispondeva, che essa è « nell'oggetto sensibile, come in uno specchio; nella raggione, per modo di argomentazione e discorso; nell'intelletto, per modo di principio o di conclusione; nella mente, in propria e viva forma. » (2).

Ben è vero che egli parlò d' un processo dialettico ascensivo, per cui si va dal sensibile al soprasensibile; perchè, « quando il senso monta all' imaginazione, l' imaginazione alla raggione, la raggione all' intelletto, l' intelletto a la mente, allora l'anima tutta si converte in Dio, e abita il mondo intelligibile »; (3) e di un processo dialettico discensivo, per cui, « per il contrario, descende per conversion al mondo sensibile, per via dell' intelletto, ragione, imaginazione, senso, vegetazione » (4); ben è vero che egli disse che la verità è

(*cont.*)
mai è tanto che non possa esser maggiore; e quello, per essere immenso da tutti i lati e modi, non può esser più grande. Non è quindi occhio ch' approssimar si possa o ch'abbia accesso a tanta altissima luce e sì profondissimo abisso ».

(1) *De gli e. f.* — II, p. 341 — « La nostra potenza intellettiva non può apprendere l' infinito se non per negazione e in certa maniera di discorso ». — *ibid.* — II, p. 475-6 — « E questo suol precedere da l' apprensione de l' eccellenza de l' oggetto sopra de la sua facultà potenziale, onde gli più profondi e divini teologi dicono che più si onora ed ama Dio, per silenzio, che per parola ».

(2) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 281.

(3) *De gli e. f.* — II, p. 361.

(4) *De gli e. f.* — II, p. 361.

nella mente « come in propria e viva forma; » (1) ma è anche vero che la verità assoluta, « che è la cosa più sincera e più divina di tutte, » (2) per l'uomo è inaccessibile non solo ai sensi, ma anche all'intelletto, e anche alla stessa mente, (3) che pure occupa il posto più alto nella gerarchia delle facoltà razionali.

E se è così, la verità è « inaccessibilis, inapprensibilis » (4), e noi la vediamo come quasi in un'ombra. (5)

Quando fu seguace dell'idealismo platonico e neoplatonico, egli sostenne che le nostre conoscenze sono « umbratili », vestigia, simulacri di quelle eterne *idee* reali, che esistono soltanto in Dio, il quale perciò è la « verità delle veritadi », ma non mai in noi, che perciò non ne conosciamo che le ombre. (6)

Quando, poi, disprezzò queste « idee, » come fantasie platoniche e neoplatoniche, e le considerò come entità logiche o astrazioni mentali, non uscì dall'agnosticismo, in cui fino allora si era aggirato, perchè dimostrò che la realtà delle cose e la verità assoluta restano fuori del campo delle nostre conoscenze,

---

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 281.

(2) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 77.

(3) Dio — egli diceva — concede all'uomo la sapienza...; « sed qualem? non certe nisi qualis oculis mentis nostrae valeat adaptari, in umbra videlicet lucis ». — *Or. Val.* — I, I, p. 12.

(4) *Or. val.* — I, I, p. 12.

(5) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 80. — « E perciò — la verità — da fuori non si vede se non in ombra, similitudine, specchio, ed in superficie e maniera di faccia, alla quale non è in questo modo chi più s'avicine per atto di providenza ed effetto di prudenza, eccetto che tu, o Sofia, mentre vi conduci sètte diverse ».

(6) *De u. id.* — II, I, p. 51, conc. XXV. — « Deus ideas non habet extra se — Nos autem oportet eas extra et supra nos exquirere, cum umbras earum tantum in nobis habeamus ».

Quello che egli diceva « della divina sustanza, che cioè di essa, per essere lontanissima da quelli effetti, che sono l'ultimo termine del corso della nostra discorsiva facultade, non possiamo conoscer nulla, se non per modo di vestigio come dicono i Platonici, di remoto effetto come dicono i Peripatetici, d'indumenti come dicono i Cabulisti..., (1) », si può dire anche della verità e della realtà, alle quali l'uomo si potrà avvicinare quanto più è possibile, ma senza riuscire mai a conoscerle.

Di qui ne venne che egli distinse due specie di verità: una assoluta, e perciò inaccessibile alle nostre potenze conoscitive, e un'altra relativa, alla quale si può arrivare gradatamente per la via dei sensi in minima parte, e per quella dell'intelletto in massima parte.

« La verità « si deve distinguere, com'è distinta, in sè, in due maniere; (2) cioè, in superiore e infe-

---

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 170.

Spaccio d. b. t. — II, p. 80. — « Comprendo che tu — Sofia — sei quella, che in varii modi contempli, comprendi ed esplichi questa verità, alla quale per varii gradi o scale diverse tutti aspirano, tentano, studiano e si forzano salendo pervenire, e si obietta e presenta medesimo fine e scopo a diversi studii; e viene ad attuare diversi suggetti de virtudi intellettuali, secondo diverse misure, mentre a quell'una e semplicissima veritade l'addirizza; la quale, come non è chi alcunamente la possa toccare, cossì non si trova qua basso chi la possa perfettamente comprendere; perchè non è compresa, o veramente non viene appareggiata, se non da quello, in cui è per essenza; e questo non è altra che lei medesima ».

(2) *Cab. d. c. p.* — II, p. 243.

Ma più sotto la distinse in tre specie: « Sì che è una sorte de verità, la quale è causa de le cose, e si trova sopra tutte le cose; un'altra sorte, che si trova nelle cose ed è delle cose; ed è un'altra terza ed ultima, la quale è dopo le cose e dalle cose. La prima ha nome di causa, la seconda ha nome di cosa, la terza ha nome di cognizione ». — *C. del c. p.* — II, p. 243.

riore. La prima è sopra la creata verità, ed è l'istessa verità increata, ed è causa del tutto; atteso che per essa le cose vere sono vere, e tutto quel che è, è veramente quel tanto che è. La seconda è verità inferiore, la quale nè fa le cose vere, nè è le cose vere; ma pende, è prodotta, formata ed informata da le cose vere; ed apprende quelle, non in verità, ma in ispecie e similitudine:.... » (1)

E perciò, come ammetteva due specie di verità, ammetteva anche due specie di sapere: uno umano, o inferiore, l'altro divino o superiore; quello che si riferisce alle cose apparenti e transitorie; l'altro, che si riferisce a ciò che trascende la nostra esperienza sensibile e la nostra mente, ma che è reale e resta sempre lo stesso (2)

3. In conseguenza di ciò, G. Bruno, nel risolvere il terzo problema gnoseologico, sostenne, anche qui in senso agnostico, che il nostro potere conoscitivo è limitato, perchè tanto i sensi, quanto l'intelletto, hanno una portata, di là dalla quale rivelano tutta la loro impotenza.

Data questa confessione agnostica, ne viene che in chi non conosca le opere di G. Bruno può nascere il dubbio che questo pensatore sia stato uno spirito dominato dallo scetticismo più sistematico, perchè pare,

---

(1) *Sum. term. metaph.* — I, IV, p. 15 — « Veritas est duplex, primo absoluta, quae convertitur cum entitate, bonitate, unitate, quae neque contracta est neque contrahibilis; secundo contrahibilis, nempe ipsa essentia, qua aliquid verum dicitur et cuius privatione aliquid dicitur falsum, et negatione non verum ».

(2) *De u. id.* — II, I, p. 44 — conc. VII — « Quae enim vere sunt, semper manent; quae autem generationi subiacent atque corruptioni, non vere dicuntur ».

da quanto è stato esposto finora, che egli abbia voluto mettere in rilievo l'inutilità degli sforzi umani, fatti per conoscere l' assoluto.

E, infatti, a *Smith*,—uno dei personaggi dei dialoghi « *De la causa, principio e uno* »—che diceva che è « da profano e turbulento spirto il voler precipitarsi a dimandar raggione e voler definire circa quelle cose, che son sopra la sfera della nostra intelligenza, » (1) « Teofilo, » — cioè G. Bruno — quasi fosse d'accordo, diceva: « sarà dunque bene d'astenerci da parlare di sì alta materia. (2)

Però ogni dubbio si dilegua, quando si ricordi che secondo G. Bruno, la scienza e tanto meno la filosofia, non sono cibo per tutti gli spiriti; e che, in conformità delle sue idee sofocratiche, la ricerca scientifica e filosofica si deve limitare agli intelletti superiori, dei quali non tanto son degni di riprensione, quanto son « degnissimi di lode quelli che si forzano alla cognizione di questo principio e causa » (3). Questa è la ragione, per cui egli non solo diceva che « tra le specie de la filosofia, quella è la megliore, che più comoda e altamente effettua la perfezione de l' intelletto umano, ed è più corrispondente alla verità della natura (dico, per ordine naturale e raggione di vicissitudine, e non per animale istinto, come fanno le bestie » (4); ma anche faceva notare che « il conoscere l'unità assoluta è il scopo e termine di tutte le filosofie e contemplazioni naturali, » (5) e che « è profonda filosofia venir

(1) *Op. cit.* — I, p. 170.
(2) *De l. c. p. e u.* — I, p. 170.
(3) *De l. c. p. e u.* — I, p. 171.
(4) *De l. c. p. e u.* — I, p. 209.
(5) *De l. c. p. e u.* — I, p. 232.

a la ragion della coincidenza dei contrari e cercarla dov' ella consiste » (1).

Se non che, pur ammettendo la legittimità della ricerca metafisica, con cui i veri filosofi « si forzano alla cognizione della causa principio e uno », dichiarava che dell' assoluto, dell' infinito, del divino, non possiamo avere che conoscenze negative,... perchè « è da credere — diceva — che la più alta e profonda cognizione de cose divine sia per negazione e non per affermazione... » (2)

La ragione è che noi siamo esseri finiti e relativi, e, come tali, non possiamo uscire fuori dei limiti che circoscrivono la nostra stessa natura. (3)

E di qui la limitazione delle conoscenze umane, a differenza delle conoscenze divine, che sono senza infinite. (4)

---

(1) *Spac. d. b. f.* — II, p. 22.

(2) *De gli e. f.* — II, p. 471.

De l. c. p. e u. — I, p. 170. — « Ecco, dunque, che della divina sustanza, sì per essere infinita, sì per essere lontanissima da quelli effetti, che sono l' ultimo termine nel corso della nostra discorsiva facultade, non possiamo conoscer nulla, se non per modo di vestigio ».

(3) Per Cardano : il sapere è limitato: v. *Tractatus de arcanis aeternitatis* — t. X, c. IV. — « Quidquid a finito comprehenditur, finitum est, non comprehentio proportione quadam fit : infiniti autem ad finitum nulla est proportio ».

E però vi sono principî ...., « quae nos nulla ratione possumus percipere ».

(4) *Spac. d. b. f.* — II, p. 80. — Vi è « una e semplicissima Veritade, » cui ci « addrizza » Sofia ; « la quale, come non è chi alcunamente la possa toccare, cossì non si trova qua basso chi la possa perfettamente comprendere ; perchè non è compresa, o veramente non viene apprezzata se non da quello, in cui è per essenza ; e questo non è altro che lei medesima — cioè Dio.

Infatti, in Dio, che è tutto quello che può e vuole essere, e in cui non c'è distinzione tra la potenza e l'atto, tra la volontà e l'intelletto, il sapere è infinito come Dio stesso, che perciò si può dire « la verità delle verità » (1); in noi, invece, in cui tutte queste potenze spesso sono discordi, il sapere è « umbratile, » perchè non conosciamo che l'apparenza della verità. (2)

A considerare adunque la conoscibilità della verità assoluta, bisogna confessare che smisurata è « l'imbecillità de l'ingegno umano », il quale, quando vuole tentare « la divina impresa, in un subito talvolta si trova ingolfato nell'abisso della eccellenza incomprensibile; onde il senso e l'imaginazione vien confusa e assorbita, che, non sapendo passar avanti, nè tornare a dietro, nè dove voltarsi, svanisce e perde l'esser suo, non altrimente che una stilla d'acqua che svanisce nel mare ».

Qui G. Bruno ci fa ricordare il Leopardi, il cui pen-

---

(1) *De gli e. f.* — II, p. 443.

(2) *De gli e. f.* — II, p. 352. — « Essendo l'intelletto divenuto all'apprensione d'una certa e definita forma intelligibile, e la volontà all'affezione commensurata a tale apprensione, l'intelletto non si ferma lì; perchè dal proprio lume è promosso a pensare a quello che contiene in sè ogni genio de intelligibile e appetibile, sin che vegna ad apprendere con l'intelletto l'eminenza del fonte de l'idee, oceano d'ogni verità e bontade. Indi avviene che, qualunque specie gli vegna presentata e da lei vegna compresa, da questo, che è presentata e compresa, giudica che sopra essa e altra maggiore, e maggiore, con ciò sempre ritrovandosi in discorso e moto in certa maniera. Perchè sempre vede che quel tutto, che possiede, è cosa misurata, e però non può essere bastante per sè; non buono da per sè; non bello da per sè, perchè non è l'universo, non è l'ente absoluto, ma contratto ad esser questa natura, ad esser questa specie, questa forma ripresentata a l'intelletto, e presente a l'anima ».

siero, invece di trovare la verità, che desiderava scoprire, si spronfondava « nel gran mare dell'essere », perchè dichiarò che questa verità è cercata come cosa inaccessibile, come oggetto inobiettabile, non sol che incomprensibile ».

4. Relativamente al quarto problema gnoseologico, G. Bruno, più o meno, in tutte le fasi del suo sviluppo mentale, si può dire un sostenitore della dottrina della relatività, intesa nel senso soggettivo e in quello oggettivo.

In vero, finchè seguì il platonismo e il neoplatonismo, egli fece suo il detto di Salamone: « *vanitas homo vivens; universa vanitas;* » e però disse che noi « *umbra profunda sumus* » (1). Ma, anche dopo che diede un altro orientamento al suo spirito, non la pensò diversamente, perchè sostenne che, rispetto a noi, cioè ai sensi e all'intelletto, la verità, chè in sè e per sè è inconoscibile, non è altro che ombra, vestigio, simulacro; e però noi non vediamo, l' infinità, ma una impronta dell' infinità, (2) non la realtà, « ma le cose naturali.... sotto ombra o manto, » (3) non la verità, « sì bene la sua ombra ». (4) E la ragione è che quello che noi conosciamo ci viene per le vie dei sensi e dell' intelletto, così come sono in noi; e però il sapere umano non può essere che relativo.

Che le conoscenze d'origine sensoriale avessero per lui valore relativo, direi soggettivo, non c'è uno stretto

---

(1) *De u. id.* — II, I, p. 1, e 20.

(2) *De imm. et inn.* – I, II, p. 250. — « Vestigium, simulacrum, et speculum infinitatis in omnibus quae videmus atque singulis experimur ».

(3) *De gli e. f.* — II, p. 441.

(4) *ibid.* — II, p. 443.

bisogno per dimostrarlo, perchè questa verità scaturisce da tutto quello che è stato detto finora sul contenuto e sui limiti del sapere umano. Ecco perchè egli a questa specie di conoscenze attribuiva un valore gnoseologico assai limitato (1).

Che le conoscenze d'ordine mentale, poi, secondo G. Bruno, avessero anch' esse un valore, sì, superiore a quello delle conoscenze sensoriali, ma della stessa natura, dopo quello che è stato esposto fin qui, si comprende facilmente. Esse, che a noi sembrano delle entità reali, non cessano di essere forme mentali, che esistono *sub specie aeternitatis*, in quanto sono astrazioni ricavate dalle specie sensibili.

Di qui si vede che, se si segue lo sviluppo mentale di questo filosofo, attraverso le diverse fasi, per cui egli passò, si rileva che, in fondo in fondo, il valore delle sue teorie gnoseologiche muta poco nella sua intima sostanza.

Quando seguì da vicino la filosofia platonica e propriamente quella neo-platonica, egli, è vero, parlò di *idee* come di *entità* reali, esistenti in un mondo ultrasensibile e ultraintelligibile. (2)

---

(1) *Sigil. sigill.* — II, II, p. 171 — « Desinamus igitur, desinamus eas, quae veluti rerum sunt umbrae, a sensibus obiectas species admirari ».

(1) v. *De u. id.* — II, I, p. 47, conc. XV, — « ... experieris cum a confusa pluralitate, ad districtam unitatem per te fiat accessio; id enim non est universalia logica conflare ». v. anche *Lamp. trig. st.* — III, p. 207 — « Realia sunt, quae extra mentem existunt. » Qui ripetè e fece sua la tripartizione delle *idee* dell'ontologia tradizionale; e fra esse accettò le *idee* intese alla maniera platonica -- cioè, *ante rem.* — « Primi generis entia sunt ideae, quas *ante multa* appellavit Plato; secundi physicae et conjunctae formae vel composita ipsa, quae in multis vel multa appellantur; tertii intentiones seu conceptus a rebus desumpti, qui post res vel post multa vulgo dicuntur ». — *Op. cit.* — III, p. 206.

Ma è anche vero che egli dichiarò che di queste *idee,* così concepite, noi non conosciamo che le *ombre.* Di qui il *De umbris idearum,* il quale, non ostante la sua ispirazione platonica e neoplatonica, non cessa d'insegnarci che le conoscenze umane sono relative alle nostre potenze conoscitive, sensoriali e intellettuali (1); il che indusse G. Bruno a dire che « quidquid cognoscitur intellegibiliter, per ideas cognoscitur » (2).

Ma, quando, in una fase di ulteriore sviluppo del suo pensiero speculativo, si allontanò dalle dottrine ontologiche e gnoseologiche dell'idealismo platonico e neoplatonico, e chiamò, come vedemmo, le « idee » platoniche entità fantastiche e le disprezzò, allora sostenne che le *idee* sono specie *razionali,* prodotte dall'attività dell'intelletto, come le specie naturali, alle quali quelle

---

(1) *Op. cit.* — II, I, p. 33.

Di queste *ombre,* che costituiscono il contenuto delle nostre conoscenze, ne fece un elenco, secondo il loro valore gnoseologico nel libro *De comp. imag.* — II, III, p. 97. — « Tamen, quod et in libro *De Umbris idearum* fecimus, distinguimus haec nomina: 1. ideam, 2. vestigium, 3. umbram, 4. notam, 5. characterem, 6. signum, 7. sigillum, 8. indicium, 9. figuram, 10. similitudinem, 11. proportionem, 12. imaginem » — V. anche p. 97-99, dove spiegò questi termini: « Primo enim idea proprie dicitur forma ante res et metaphysicum quiddam, nempe specie ipsa mundi et earum quae in mundo sunt super substantiales... » ; perchè « res ipsae naturales, mundus nempe physicus nequaquam esse potest, si metaphysicus ille, nempe idea portans omnia, ex actu mentis et voluntatis divinae se ipsam communicantis non praeexisteret »; — *ibid.* — II, III, p. 97. — Il « mundus physicus » fu detto « idearum vestigium. » — *ibid.* — II, III, p. 97; — il « mundus rationalis », cioè « l'universitas rerum in intentione », o concetto fu detto « umbra ». *ibid.* — III, II, p. 98.

(2) *De u. id.* — II, II, *int.* XXI, p. 3.

mentali sono correlative, perchè sono prodotte dall'intelletto universale. (1)

Fu allora che, ripetendo il detto degli Scolastici, anche lui affermò nel significato più generale, che « quidiquid recipitur, ad modum recipientis recipitur »; convinto che l'intelletto... « forma le specie intelligibili a suo modo e le proporziona alla sua capacità, perchè son ricevute a modo de chi le riceve » (2); e che esso perciò « apprende le cose intelligibilmente, *idest* secondo il suo modo. » (3)

E se è così, tutte le conoscenze umane sono relative: (4) 1. le percezioni sensibili, perchè le imagini delle cose cadute sotto i sensi sono come delle pitture o scritture interne (5); 2. le ripresentazioni e le rappre-

(1) *De l. c. p. e u.* — I, p. 173. — « L'intelletto universale è l'intima, più reale e propria facultà e parte potenziale de l'anima del mondo. Questo è uno medesmo, che empie il tutto, illumina l'universo e indirizza la natura a produrre sue specie come si conviene; e cossì ha rispetto alla produzione di cose naturali, come il nostro intelletto alla congrua produzione di specie razionali ».

(2) *De gli e. f.* — II, p. 349.

(3) *De gli e. f.* — II, p. 349.

(4) È vero che G. B. parlò di *formae essentiales*, che si trovano *ab innato* nella mente, e di *formae accidentales*, che vi arrivano per la via dei sensi; ma si ricordi che questa distinzione risale alle opere ispirate al platonismo e al neoplatonismo. — *Sig. Sigill.* — II, II, p. 173. — « Formae rerum in mente sunt omnino essentiales; formae illinc ab aevo rationi impressae, sunt quasi essentiales;... quae in rationem ab imaginatione eduntur, sunt quasi accidentales; quae a sensibus in imaginationem, eae prorsus accidentales existunt ».

(5) *Sig. sigill.* — II, II, p. 211. — « Sensibilia.... sunt, quae tamquam picturae atque scripturae rerum species atque rationes sensibus internis per externas obiiciunt ».

sentazioni, perchè i fantasmi del senso interno sono correlativi alle imagini dei sensi esterni e perciò sono *umbratili* come queste; (1) le conoscenze spirituali d'ordine superiore, perchè sono ricavate ed elaborate da quelle inferiori; (2) 3. le razionali, perchè la ragione non può lavorare che sui dati raccolti coi sensi, direttamente o indirettamente (3); 4. le intellettuali, perchè sono semplici astrazioni mentali (4); e le mentali, infine, perchè le « specie » o forme conoscitive della mente sono intuizioni intellettuali pure e semplici, quali sono le « idee, » non però più concepite nel significato platonico o neoplatonico (5).

---

(1) *Sig. sigill.* — II. II, p. 211. — « Imaginabilis subinde rationes sunt, quae sensibilibus externis absentibus eorundem nobis afferunt phantasmata ».

(2) *Theses de Magia* — III, p. 481 — « Quae potentiam cognoscitivam officiunt omnia oportet per ostium phantasiae animo se insinuare. »

(3) *Theses de Magia* — III, p. 481 — « nihil enim est in ratione quod aliquo pacto non fuerit in sensu, et nihil a sensu pertransit in rationem, quod per phantasiam non deferatur ». — *Sig. sigill.* — III, p. 211. — « Rationabilia deinde sunt, quibus super praedicta discutimus, examinamus, argumentamur, inquirimus, invenimus ».

(4) *Sig. sigill.* — II. II, p. 211. — « Intelligibiles tandem species sunt, quibus, discursione deposita, actu uno possidemus omnia ». *Theses de Magia* — III, p. 481 — Le « species, » che sono « in intellectu, » sono specie ideali, cioè logiche. L'intelletto forma le specie intelligibili, a suo modo, e le proporziona alla sua capacità, perchè sono ricevute a modo de chi le riceve....; e apprende le cose intelligibilmente, *idest* secondo il suo modo. » — *De gli e. f.* — II, p. 349.

(5) L'amor eroico — diceva G. B. — « presenta avanti a gli occhi de la mente una specie intelligibile...., » « nella quale.....» ci sia lecito di contemplare più altamente la divinitade, « che

(*segue*)

È vero che, parlando del valore logico e gnoseologico delle sette arti liberali, che nel medio evo costituivano il *trivio* e il *quadrivio*, disse che la metafisica, la quale in quella gerarchia occupava il posto più elevato, è la scienza, con la quale si scoprono le ragioni delle cose concepite in modo universale, quali sono i principî e le cause non solo delle cose, ma anche di ogni cognizione, che derivi dalle idee o sostanze separate e assolute; (1) — dove pare che ancora perduri la teoria dell' idealismo realistico di Platone e di Plotino — ma è anche vero che la dottrina dominante di G. Bruno è sempre quella della relatività.

E questo principio è coerente a tutta la sua teorica della conoscenza, perchè, se sotto questo riguardo, c'è differenza tra l' uomo e Dio, questa differenza deriva dal diverso modo di conoscere; in quanto l' uno si aggira tra le ombre della realtà (2), non potendo scoprire la

(*cont.*)
è la specie intelligibile più alta; »..... ma « in questa terrena vita, rinchiuso in questa priggione de la carne.....», cioè « in questo stato », non possiamo veder Dio, se non come in ombra e specchio.....» — *De gli e. f.* — II, p. 339-340 *passim.*

(1) *Or. Val.* — I, I, p. 16. — « Metaphysica » — è la settima colonna, cioè *è la scienza* « qua captantur rationes universorum, quae sunt principia et causae, tum rerum omnium, tum cognitionis, quae est ab ideis, substantiis separatis et absolutis ».

Spaccio d. b. t. — II, p. 78. — « Per iscoprire la verità ci vuole la providenza — che è l' intuizione intellettuale, cioè la mente — e la prudenza, che ne scaturisce, la quale è posta e consistente in certo discorso temporale ; ed è una ragione principale, che versa circa l' universale e particolare ; ha per damigella la dialettica, e per guida la sapienza acquisita, nomata volgarmente metafisica, la quale considera gli universali de tutte le cose, che cascano in cognizione umana ».

(2) *De u. id.*—II, I, p. 20, *int.* « Non enim est tanta haec nostra natura ut pro sua capacitate ipsum veritatis campum incolat

verità, e l'altro conosce la realtà in sè e per sè, essendo la stessa realtà e la stessa verità. (1)

Così il principio che le conoscenze umane fossero relative acquistò un valore generale, perchè ci dice che la verità per noi è sempre inaccessibile, e che essa sta frà la sapienza assoluta, che non è della natura umana, e l'ignoranza, relativa si capisce, nella cui orbita noi sempre ci aggiriamo. (2)

Non si creda, per altro, che con questo credo agnostico G. Bruno glorificasse l'ignoranza e la preferisse alla sapienza, come potrebbe sembrare, stando alle parole, con cui egli ne decanta le virtù. Ben altro; perchè non si deve dimenticare che egli, sofocratico per eccellenza e dispregiatore del volgo indotto, fu sempre ben lontano dall'affermare che i poveri di spirito siano gli uomini veramente meritevoli di ammirazione.

Egli, infatti, disprezzò la « *santa asinità, la santa ignoranza*, » che umilia l'uomo, deprimendogli le forze dello spirito, e distogliendolo dal tentare quella ricerca dell'assoluto, cioè, dell'unità, dove i contrari coincidono, la quale, sebbene si sappia che è impossibile, pur tuttavia è un'esigenza della nostra ragione. (3)

---

(1) *De gli e. f.* — II, p. 349. — « Il geno de la divina e umana apprensione. quanto al modo di comprendere.... è diversissimo, ma quanto al suggetto.... è medesimo ».

(2) *De u. id.* — II, I, *int.* b, ... « quia nec vera, nec falsa, sed eius quod vere est aut false. vestigium ».

(3) Perciò ebbe parole acerbe per il « pseudo, profondo e contemplativo Areopagita », che aveva affermato « che la ignoranza è una perfettissima scienza »...; e per « il dotto Agostino, molto inebriato di questo divino nettare, » — l'ignoranza — perchè « nelli suoi *Soliloquii* testifica, che la ignoranza più tosto che la scienza ne conduce a Dio e la scienza più tosto che l'ignoranza ne mette in perdizione ». — *C. del c. p.* — II, p. 249.

Per lui, com'era stato anche per Socrate, la coscienza di sapersi ignorante fu considerata non come professione di fede, fatta per annichilire lo spirito nel *nirvana* più sconfortante, o nello scetticismo più deprimente, ma come incentivo per tentare la soluzione del problema dell' essere e del conoscere, come *docta ignorantia,* per usare un'espressione del Cusano, cioè come *idea-forza,* capace d'invogliarci a cercare la verità e ad insegnare che essa per noi è sempre limitata e relativa. Perciò egli diceva che « a la verità nulla cosa è più prossima e cognata, che la scienza » (1), cioè, la filosofia, intesa nel senso letterale della parola, come amicizia della sapienza e come desiderio di apprendere. Non per nulla nel *De umbris idearum* aveva detto che « le ombre ci avviano alla conoscenza del vero, sicchè al-l'ombra delle *idee,* cioè della verità assoluta, la mente, anzichè riposarsi, come fa il corpo al rezzo degli alberi, si risveglia e cerca il vero. (2)

Egli perciò notava che, nel contemplare la verità, l'uomo può pigliare le mosse da due punti di partenza: o dalla credenza di sapere e di possedere la verità, sicchè non resta che contemplarla, il che è proprio degli uomini che si rimettono alla fede religiosa o all' autorità degli altri, senza accorgersi che così restano ignoranti; ovvero dalla coscienza di non conoscere e tanto meno di pos-

(1) *Op. cit.* — II, I, p. 30, *int.* XV. — ....per quas — umbras — ad intellectum atque memoriam promovemur, atque perducimur...» *ibid.* p. 31, *int.* XVII : « De umbris autem idealibus (si vere sint ideales) cum omnes referantur ad intellectum et ad purgatum sensum interiorem, non sunt quae maxime non conducant si per eas fiat ascensus, et non dormiatur sub eisdem ».

(2) *C. del c. p.* — II, p. 243.

sedere la verità, e perciò dal desiderio di cercarla (1) e di raggiungerla, il che è dei filosofi propriamente detti.

Qui G. Bruno ci ricorda Socrate, il quale, facendo uso del dubbio metodico, nelle sue discussioni partiva dal principio « che non sapeva », e perciò, prima di ogni cosa, con la dialettica negativa, esaminava le ragioni degli avversari, per mettere in rilievo che essi, pur credendo di sapere, erano completamente ignoranti : e poi, con la dialettica positiva, a poco a poco, dimostrava per quale via si potesse arrivare a possedere la verità e a costituire la scienza.

Aveva dunque egli ragione di dire che lo stato naturale della mente nostra è l'ignoranza, cioè « il non sapere...., che è privazione de la verità, » (2) mentre « il credersi di sapere.... — quando non si sa — è una pazzia ed abito di falsità. » (3)

Di qui l'apoteosi dell'*asinità*, fatta nel dialogo della *Cabala del cavallo pegaseo,* dove, « *sotto il velame* della satira e dell'ironia, trattò il problema gnoseologico dell'essere e del conoscere, dimostrando che il nostro sapere è sapere per noi, ma non per la verità assoluta, in confronto della quale si può dire ignoranza vera e propria, come, prima di lui aveva sostenuto il Cusano, nell'opera *De docta ignorantia*, da cui, come vedemmo, egli trasse più d'una ispirazione.

« ..... Nell'asinità — egli diceva — concorreno la verità

---

(1) *Cab. d. c. p.* — II, p. 245. — « Alla contemplazione de la verità altri si promuovono per via di dottrina e cognizione razionale.... E questi son rari.... Altri per via d'ignoranza vi si voltano e forzansi di pervenirvi ».

(2) *C. d. l. c.* — I, p. 32.

(3) *C. d. l. c.* — I, p. 32.

e la cognizione, detta da noi sofia..., perchè il sapere nostro è ignorare: o perchè non è scienza di cosa alcuna, e non è apprensione di verità nessuna; o perchè, se pur a quella è qualche entrata, non è se non per la porta, che ne viene aperta da l'ignoranza, la quale è l'istesso camino, portinaio e porta. » (1)

E questa fu anche la ragione, per cui egli diceva che, « secondo l'ordine della natura, son prossime la verità e l'ignoranza, o — asinità — anzi « più tosto..... *è* gionta e vicina — alla verità — l'ignoranza o asinità, che la scienza o cognizione.... ; perchè la sofia creata senza l'ignoranza o pazzia e per conseguenza senza l'asinità, che le significa ed è medesima con essa, non può apprendere la verità. » (2)

E se ciò è vero, egli ben disse che aveva « fatto certo a bastanza aperto, che sotto l'eminenza de la verità non abbiam noi cosa più eminente che l'ignoranza e asinitade; per ciò che questa è il mezzo, per cui la sofia si congionge e si domestica con essa..... Atteso che l'umano intelletto ha qualche accesso a la verità: l quale accesso, se non è per la scienza e cognizione, necessariamente bisogna che sia per l'ignoranza ed asinità. » (3)

Con una concezione siffatta della limitazione e della relatività del sapere umano, era naturale che G. Bruno si precludesse la via per potere risolvere il problema dell'essere e del conoscere e vedere che cosa fosse l'uno e l'altro e in che rapporti stessero.

---

(1) *C. del c. p.* — p. 244.
(2) *C. del c. p.* — II, p. 244.
(3) *C. del c. p.* — II, p. 265.

Tuttavia, se si esaminano attentamente le sue opere latine o italiane, compilate nelle diverse fasi del suo sviluppo mentale, si rileva un fatto della massima importanza, il quale ci dimostra che, relativamente a questo problema, la gnoseologia di G. Bruno serve come anello di unione fra la dottrina degli Eleati, secondo i quali il pensiero e l'essere sono la stessa cosa, (1) e la dottrina di Spinoza, per non citare i filosofi posteriori, che ne svilupparono il principio fondamentale, secondo il quale l'ordine e la connessione delle idee è come l'ordine e la connessione delle cose. (2)

In vero, fin da quando G. Bruno seguì l'idealismo platonico e neoplatonico, egli affermò che le idee formano una connessione come le cose, (3) alle quali corrispondono.

Il che vuol dire che i nostri pensieri e le nostre conoscenze si possono dire *una scrittura interna,* correlativa alle cose esistenti fuori di noi, e che noi conosciamo coi sensi o con l'intelletto, le quali, a loro volta, si possono ben dire la *scrittura esterna,* con cui la natura ci si manifesta, parlandoci il linguaggio delle cose.

La nostra mente fabbrica il mondo delle idee, come l'intelletto universale costruisce il mondo delle cose, perchè il pensare corrisponde all'essere; e però chi ha la potenza di conoscere tutto sè stesso, conoscerà l'universo,

---

(1) Tὸ *νοεῖν καὶ τὸ εἶναι τοῦτο ἐστί.*

(2) *Ordo ac connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.*— *Eth.* — p. II, prop. VII.

(3) *De u. id.* — II, I. p. 23. — *int.* VII. — « Cum vere in rebus omnibus ordo sit atque connexio, ut unum sit universi entis corpus, unus ordo, una gubernatio, unum principium, unus finis, unum primum, unum extremum,.... illud obnixe nobis est intentendum ut.... semper a motu et multitudine ad statum et unitatem per intrinsecas operationes tendere contendamus ».

cioè ricostruirà idealmente col processo dialettico il processo cosmico, perchè il pensiero e la cosa pensata sono correlativi... (1)

Come si vede, secondo G. Bruno tra il pensiero e l'essere c'è la piú perfetta correlazione. Una sola cosa manca: l'identificazione. (2)

E doveva mancare; perchè, non ostante che G. Bruno avesse sempre inteso a cercare l'unità fra i contrari, per fare scomparire ogni possibile differenza e antinomia fra la forma e la materia, fra Dio e la Natura, fra il cielo e la terra, fra l'inorganico e l'organico, fra l'anima vegetale e quella animale, fra gli animali e l'uomo, fra la necessità e la libertà morale, non si può dire che sempre vi sia riuscito.

È vero che egli ne parlò sempre come d'una verità già dimostrata e provata (3); è vero che egli ammise

---

(1) *De compos. imag.*—II, III. p. 90... « At, per deum immortalem, quid homini numeratione facilius esse potest? Primo quod sit unum, duo, tria, quatuor; secundo quod unum non sit duo, duo non sint tria, tria non sint quatuor; tertio quod unum et duo sint tria, tria et unum sint quatuor; hoc facere est facere omnia, hoc dicere est dicere omnia; hoc imaginari, significare et retinere, omnia facit obiecta apprehendisse, apprehensa intellexisse, intellecta meminisse ».

(2) Questa identificazione c' è in Campanella, secondo il quale il pensiero e l'essere sono la stessa cosa: *Metaphys.—pars* II, *lib.* VI c. VIII, *art.* 5°: — « si esse est ratio cognoscendi, et cognitio aliorum facit esse aliud; ergo esse animæ et cuius libet cognoscentis est cognitio sui; imo cognitio facit rem esse quod ipsa est ».

(3) *De gli e. f.* — II. pag. 295 — « Nel quinto — argomento del 1° dialogo — si spiega una naturale contemplazione; in cui si mostra, che ogni contrarietà si riduce a l'amicizia o per vittoria de l'uno dei contrari, o per armonia e contemperamento, o per qualche altra raggione di vicissitudine: ogni lite alla concordia, ogni diversità a l'unità.... ».

un processo ascensivo, tra dialettico e intuizionale, per cui si sale attraverso una serie di gradi progressivi, (1) dal molteplice sensibile all' uno intelligibile, e donde, viceversa, si ridiscende (2) verso la molteplicità delle cose apparenti; è vero anche che egli affermò che la più profonda filosofia è quella che sa trovare l'identità fra la diversità, l' unità fra la pluralità; ma è anche vero che, dopo avere ammesso che il sapere umano è limitato e relativo, dopo avere tante volte proclamata l' impossibilità di superare i limiti dell' agnosticismo, entro cui ci aggiriamo, egli si era preclusa la via per sostenere che il pensiero e l' essere fossero la stessa e unica cosa.

Il problema dell' unità dell'essere e del pensiero sorpassava le sue forze, come del resto ha sorpassato sempre quelle di tutti i filosofi, che si siano accinti a risolverlo, essendo esso superiore alla mente umana.

Una sola cosa è degna di rilievo, e per cui G. Bruno si può dire un precursore della filosofia moderna, ed è che, se noi non possiamo affermare di avere trovato l' identità del pensiero e dell'essere, possiamo affermare che il monismo cosmico ci ha messo in grado di scoprirne la correlazione; e però, se noi sapessimo leggere meglio la formazione di quella *scrittura interna,* — o

---

(1) *De u. id.* — II. I. *con.* XVIII, p. 48.

(2) *Ibid.* — p. 49: *conc.* XX: « omne quod est post unum, necessario multiplex est et numerosum. Præter unum igitur atque primum omnia sunt numerus.

« Unde sub infimo gradu schalæ naturæ est infinitus numerus, seu materia in supremo vero infinita unitas, actusque purus. Descensio ergo dispersio, et vagatio fit versus materiam, ascensus, aggregatio et determinatio fit versus actum ».

delle conoscenze — con cui la scrittura esterna — o delle cose — si rivela alla nostra coscienza, « divenerremo veri contemplatori dell' istoria de la natura, la quale è scritta in noi medesimi. » (1)

CAP. XXI.

Le antitesi fra la causalità cosmica e la volontà divina, fra la necessità naturale e la libertà morale, fra la finalità trascendente e la finalità immanente, fra il bene e il male, sostenute dai filosofi dualisti, e gli sforzi fatti da G. Bruno per conciliare tutte queste antinomie, riportando i contrari all' Unità assoluta, dove tutte le differenze restano eliminate.

I dualisti, che, come abbiamo esaminato, avevano aperto un abisso insormontabile nell' ontologia fra la materia e la forma, nella teologia fra la natura e Dio, nella cosmografia tra la terra e il cielo, nella biologia fra la materia bruta e la materia vivente, nella psicologia fra l' anima delle bestie e l' anima dell' uomo e nella logica e nella gnoseologia fra le verità empiriche e le verità soprasensibili, era naturale che, trattando dei fondamenti dell' etica, continuassero, anche in questa scienza, non solo ad allargare il contrasto fra la natura e Dio, fra la causalità cosmica, che, secondo essi, si svolge ciecamente, e la volontà divina, che, a loro dire, si manifesta e si attua a ragion veduta, con fini prestabiliti, ma anche fra il determinismo del mondo fisico e l' indeterminismo del mondo spirituale, fra la

(1) *De l' inf. u. e m.* — I. p. 273.

necessità universale, regolatrice dei fenomeni inorganici ed organici, e la libertà volizionale, generatrice dei fatti umani; il che importava che i minerali, i vegetali e gli animali fossero governati dal principio delle cause meccaniche, per servire di mezzo, senza averne coscienza, alla soddisfazione dei bisogni degli uomini, i quali, invece, si diceva fossero governati dal principio delle cause finali, per effettuire con « *sapienza, amore e virtude* » il disegno prestabilito dal Creatore.

Come si vede, secondo i dualisti, l'etica, come scienza, i cui presupposti erano ricavati dalla metafisica, dalla cosmologia, dalla biologia e dalla psicologia, non poteva essere che una continuazione, o meglio, un' applicazione dei principî metafisici, teologici, cosmografici, biologici e psicologici; e perciò, per necessità di cose, era dualista.

Donde sia derivato questo dualismo, che dominò, sino al Rinascimento, per tanti secoli la filosofia pratica, — e che ancora — non ostante le scoperte fatte in tante e sì diverse scienze domina il pensiero di molti filosofi moderni, i quali dichiarano che le antinomie sopracitate sono inconciliabili in modo assoluto —; donde sia derivato, dico, questo dualismo, che ha considerato come antitetici Dio e la natura, la libertà e la necessità, il bene e il male, la finalità terrena e la finalità sopramondana, non è difficile a scoprirsi, solo che si pensi che anch' esso è un amalgama di principî ricavati dalla religione giudaica, dalla filosofia platonica, neoplatonica, dalla Patristica, dalla Scolastica, dalla Riforma e dalla Peripatetica del Rinascimento.

Dal Vecchio Testamento, infatti, derivò la credenza che il mondo sia il risultato di una serie di atti crea-

tivi, ispirati dall'idea del bene; (1) che tutte le cose della natura portino una finalità trascendente, in quanto le une servono gradatamente di mezzo alle altre, dai minerali all'uomo; (2) che la somma beatitudine sia stata quella goduta dal primo uomo nel paradiso terrestre, dove era innocente e non era tenuto a lavorare; (3) che, in sèguito al peccato di Adamo, molto spesso il male trionfi sul bene, il diavolo su Dio: e che d'allora in poi la società umana non abbia fatto altro che degenerare e allontanarsi dallo stato della perfezione primitiva, (4) e correre fatalmente verso la perdizione.

Dalla filosofia platonica derivò la dottrina che nella natura vi sia una teleologia trascendente, la quale governa l'ordine delle cose; (5) che Dio sia il sommo bene, (6)

---

(1) La cosmogonia mosaica, come si sa, è dominata dalla dottrina dell'ottimismo. Dio, dopo di avere creato, direttamente o indirettamente le cose, si compiace dell'opera sua. E però è detto: « e Iddio vide che la luce era buona » *Gen.* I, 4; « e vide che ciò era buono » — *ibid.* — I. 10, 12, 18, 21, 25, 31, etc.

(2) Nella cosmogonia mosaica, le piante furono create per servire di nutrimento alle bestie. — *Gen.* — I, 30; e le une e le altre per servire di mezzo all'uomo — ibid — 1, 26, 28.

(3) La cosmogonia mosaica, come, del resto tutte le mitologie dei popoli orientali, ammette un'età di beatitudine, in cui l'uomo era innocente, perchè ozioso! — *Gen.* — 11, 9, 25.

(4) La cosmogonia mosaica comincia ottimistica, ma finisce col diventare pessimistica, quando dice che il serpente tentò Adamo ed Eva, e questi furono scacciati dal paradiso terrestre e maledetti: l'uno condannato a mangiar pane col sudor della fronte, l'altra a partorire con dolore — *Gen.* — III. 16, 17, 18, 19.

(5) La cosmogonia platonica, è il risultato di un disegno prestabilito: Dio crea, o meglio fabbrica il mondo, secondo l'*idea* già preesistente, — *Tim.* — VI, 31, *a*, — o secondo un' idea che egli si era formata prima di obbiettivarla.—*Resp.* X, II, 597, c. — d.

(6) *Resp.* — II XVIII, 379, b. XIX, 381, b.

e che, come tale, egli sia causa di tutto ciò che è buono, ma non mai del male (1); che nel mondo perciò predomini il bene e che l'uomo, per raggiungere la massima perfezione, deve fare prevalere l'anima sul corpo, la ragione sui sensi, (2) per tornare puro spirito, com'era nella vita preumana, quando viveva nel cielo, ed era felice e a conoscenza di tutto. (3)

Dalla filosofia neoplatonica derivò la credenza che il mondo sensibile sia una pallida copia di quello intelligibile; che la vita ideale non sia quella attiva, ma quella contemplativa; che lo stato di massima beatitudine si provi nella vita terrena, con l'estasi, perchè l'anima allora è come liberata dal corpo e immersa nella visione del sommo bene, cioè di Dio, con cui si confonde; (4) e che, dopo la morte, con la liberazione del corpo, lo spirito corra a purificarsi e a immedesimarsi con Dio.

Dalla Patristica venne fuori, con tinte più gravi, il pessimismo della religione ebraica e l'ascetismo della filosofia platonica e neoplatonica: e perciò i principî fondamentali dell'etica risentirono dell'uno e dell'altro.

La filosofia dei ss. Padri, teoretica e pratica, essendo ispirata a un dualismo rigido e sistematico, fu rivolta a mettere in rilievo l'antitesi fra Dio e la natura, quasi fosse uno la luce e l'altra le tenebre; fra il cielo e la terra, l'uno simbolo della città di Dio, l'altro della

(1) *ibid.* — II, XVIII, 379, b. c.

(2) *Phaedo* — IX, b 4, c. — e. XI, b 6. *b* e seg; XII, b 7, *c* e seg. etc.

(3) *ibid.*—XII, 67, *e*, 68, *a.*; XXXIII, 82, *d*—*e*; 83, *a*—*c*. XXXIV, 84, *a* — *b*.

(4) *Enneades* — IV, 3, 32; V, 5, 10.

città umana; fra l' anima e la carne, l'una che vorrebbe essere pura da ogni contatto corporeo, e l'altro che la tiene prigioniera; fra la virtù e le passioni, l'una che non si può acquistare se non con la pura ragione, le altre che si valgono dei sensi per oscurare il lume della mente o spegnerla del tutto; fra il bene e il male, l' uno, che si consegue con l' aiuto di Dio, cioè con la grazia, l'altro che ci avvince, appena ci manca la protezione divina, e ci porta fatalmente alla perdizione. (1)

Dalla Scolastica, rimaneggiata sulla teologia cristiana e sulla filosofia greca, platonica e aristotelica, furono ancora più sviluppate le antitesi fra Dio e la natura, fra il bene e il male, fra la finalità sopramondana e la finalità terrena, fra l'indeterminismo e il determinismo, e perciò fra la volontà e l' intelletto. (2)

---

(1) Perciò l' etica di questo periodo è religiosa, tra mistica e ascetica: una *fuga saeculi*, come si diceva, verso la città di Dio, il paradiso, per liberarsi dalle illusioni di questa valle di lacrime, dalla schiavitù della carne, dei sensi e dei vizi, ed essere beati nel cielo. Lattanzio diceva: « Non est, ut aiunt, propter seipsam virtus expetenda, sed propter vitam beatam, quæ virtutem necessario sequitur ». — *Instit. Div.* — III, 12. — e Tertulliano a sua volta, rincarando la dose diceva: « Bonum atque optimum est quod Deus præcepit. Audaciam existimo, de bono divini præcepti disputare. Neque enim quia bonum est idcirco auscultare debemus, sed quia Deus pracepit. » *De pœnitentia*, IV.

E inoltre è un' etica fatalistica, non ostante le tante monografie scritte sul *libero arbitrio*, perchè i teologi si aggirarono fra la teoria della *predestinazione*, che incombe su ciascuno di noi, e quella della *grazia*, la quale, come fu intesa da Agostino, non è meno fatalistica, in quanto si è spinti al male o al bene, per mancanza dell' aiuto di Dio.

(2) L'etica degli Scolastici è dualistica, come quella della Patristica, platonica e neoplatonica, donde deriva. Basti pensare: 1° che,

 (segue)

Dalla Riforma venne diffusa la credenza che l'uomo sia piuttosto portato al male che al bene e che non si possa salvare se non con la fede. (1)

E, finalmente dalla filosofia peripatetica del Rinascimento tutte queste antitesi vennero insegnate e imposte come dogmi nelle scuole e nelle chiese, cattoliche e protestanti. (2)

Questi erano i principî fondamentali, che dominavano l' etica tradizionale, giudaica, greca, ellinistica,

---

(*cont.*)
per s. Anselmo, per citare qualche scrittore di quel periodo, il mondo morale è mosso da due forze contrarie; cioè dal bene e dal male, — tra cui si dibatte l' uomo — e per cui vi è il più inconciliabile contrasto fra la « libertas arbitrii, » che è la « potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem » — v. *De lib. arb.* 1, — e la predestinazione, che è un fato vero e proprio, il quale ci accompagna e ci spinge inesorabilmente al male; — v. Wulf. — *Hist. de la ph. méd* — p. 178 *ed. cit.* ; 2° che, in ordine ai rapporti fra la volontà e l' intelletto, la Scolastiea sviluppa l' antinomia più stridente fra l' una e l' altro: e però, mentre Alberto Magno è incerto se debba dare la preponderanza all' intelletto, come pare avesse fatto Aristotile, ovvero alla volontà, come aveva fatto Agostino, — v. Wulf, *Op. cit* p. 325; – s. Tommaso segue l' intellettualismo, giusta il principio: « nihil volitum, nisi cognitum » — Wulf, *Op. cit.* p. 350; — mentre Henri di Gand e J. Duns Scot seguono il volontarismo, giusta il principio: « intellectus sequitur voluntatem » Wulf. — *Op. cit.*, p. 393, 405.

(1) Come si sa Lutero scrisse un libro *De servo arbitrio*, per sostenere che l'uomo, dopo il peccato originale è portato al male, fatalmente. Per salvarsi ci vuole fede e meritarsi la grazia di Dio. Questo in teoria; ma nella pratica, ammise che nell'uomo ci sia « aliquam libertatem ad efficiendam civilem iustitiám ».

(2) v. G. Saitta — *La scolastica del secolo XVI* — Bocca, Torino, 1911.

e medievale — patristica e scolastica — e che ancora imperavano nella filosofia peripatetica del secolo XVI; principî, che avevano confuso la morale con la religione, e che, da secoli, avevano dato origine ad un'etica dogmatica, rivelata, ma partigiana, come la religione dalla quale dipendeva, e ispirata all' intolleranza più irrazionale e sistematica.

Ebbene, è contro quest'etica religiosa o teologica che, per necessità di cose, urtò G. Bruno, non a caso, o ciecamente, ma di proposito, dopo che egli si allontanò dalla filosofia peripatetica, che « aveva pratticato nelle scuole ».

Certo, chi conosce la storia della filosofia del secolo XV e XVI, troverà che egli non fu nè il primo, nè il solo a ribellarsi all'etica tradizionale, perchè la ribellione era cominciata prima di lui, per opera degli spiriti novi del Rinascimento.

Ma, a parte ciò, G. Bruno ha il merito di avere, meglio di tutti i suoi predecessori, gettate le basi di una filosofia pratica, che non ha pari nel secolo in cui egli visse, con la quale, anzi, più d'una volta, mostrò di anticipare le speculazioni di molti pensatori moderni e specialmente di Spinoza.

Chi però credesse di trovare nelle opere di questo filosofo un complesso o, per meglio dire, un sistema di dottrine etiche, definito e contornato con linee chiare e precise, s'ingannerebbe: perchè una esposizione sistematica siffatta manca non solo nelle opere latine, dove le concezioni etiche sono sparse e diffuse saltuariamente, senza una vera unità logica, ma nè pure nelle opere italiane, sebbene lo *Spaccio de la bestia trionfante*, la *Cabala del cavallo pegaseo* e *Gli eroici furori* abbiano,

più che altro, valore pratico, e siano denominati « dia loghi morali ».

Egli stesso, conscio dell' opera sua e delle innovazioni tentate in questo nuovo campo di speculazioni filosofiche, ci lasciò scritto che, nel trattare i vari problemi di etica, non aveva fatto altro che porgere « gli numerati ed ordinati semi della sua moral filosofia, ».... « accettando tutto quel che si deve accettare, iscusando tutto quel che si deve iscusare, e defendendo tutto quel che si deve defendere contro le rughe e supercilio d'ipocriti, il dente e naso di scioli, la lima e sibilo di pedanti » (1). Anzi queste sue speculazioni nello *Spaccio de la bestia trionfante* sono dette « delineamenti e ombre » « d' una moral filosofia », che egli aveva intenzione di trattare con più profondità di analisi e di studio, in un' opera futura, (2) come realmente fece nei dialoghi *De gli eroici furori*.

Anche qui il suo contributo si può valutare sotto i due soliti « punti di vista »: distruttivo l' uno, ricostruttivo l' altro.

E, infatti, come fu accennato molto più sopra, egli da « prima pensò a dare spaccio a la bestia trionfante, cioè agli vizi che predominano o sogliono conculcar la

---

(1) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 5-6.

(2) *Op. cit.* — p. 7. Nello *Spaccio della bestia trionfante* scrisse che « questi tre dialoghi sono stati messi e distesi sol per materia e suggetto d' un artificio futuro; perchè, essendo io in intenzione di trattar la moral filosofica secondo il lume interno, che in me ha irradiato e irradia il divino sole intellettuale, mi par espediente prima di preponere certi preludii, a similitudini de' musici; imbozzar certi occolti e confusi delineamenti e ombre, come gli pittori... »

parte divina » (1) dell' anima umana; e, però, usando un linguaggio simbolico, per primo fece *tabula rasa* dei vizi, che popolavano il cielo, sotto nome di costellazioni, per far « cadere la credulità con tante pazzie e la superstizione con tante cose, coselle e coselline »; .... perchè allora « l' iniqua Impietade e insano Ateismo vanno in precipizio » (2).

Come questa sua opera negativa sia stata efficace e proficua, in un secolo, in cui non si faceva altro che seguire pedantescamente e ciecamente gl' insegnamenti tradizionali dell' etica teologica, si vedrà nel corso di questo capitolo.

Una sola cosa qui è a tenere presente, che, cioè, G. Bruno non riconobbe autorità alcuna, religiosa o filosofica, per tracciare i primi « delineamenti delle sue dottrine etiche, » e tanto meno fu ligio al consentimento generale del volgo.

Sofocratico, per eccellenza, egli stava sempre dalla parte degli uomini colti e savi, e però non badava, se, nel seguire gli ardimenti di questi « spiriti magni », l' opera sua riuscisse più a distruggere, che a puntellare o a ricostruire l' edifizio, già da tempo sconquassato delle comuni credenze e opinioni, teoretiche o pratiche. (3)

Che cosa venisse a negare con questa sua dialettica

(1) *Spaccio d. b. t.* — II. p. 13.

(2) *Spaccio d. b. t.* — II. p. 20.

(3) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 6. — « ... per venire a far intendere a chiunque vuole e puote la mia intenzione... io protesto e certifico che, per quanto appartiene a me, approvo quel che comunemente da tutti i savi e buoni è stimato degno di essere approvato, e riprovo con gli medesimi il contrario ».

negativa, si può arguire subito, solo che si pensi che egli non fece altro che combattere l'etica dualistica, teologica o filosofica. E, invero, come vedremo, egli rivolse tutti i suoi sforzi a far rilevare che le antitesi fra la Natura e Dio, fra la terra e il cielo, fra il corpo e l'anima, fra la necessità e la libertà volizionale, fra la causalità e la finalità cosmica sono artificiose, logiche e convenzionali.

Per ricostruire le linee generali dell'etica indipendente o della « moral filosofia », com'egli la chiamava, libera dalle superstizioni religiose, egli fece vedere che ci vogliono parecchie condizioni :

1. Anzitutto, ci vuole quella « libertà di spirito », senza la quale non ci può essere filosofia; perchè « la tolleranza si può dire una legge d'amore, che determina la filantropia generale, cioè, l'amore per gli uomini » (1); mentre l'intolleranza fa « l'animo misantropo », cioè nemico degli uomini (2).

E di questa « *filanthropia* » egli ne ebbe più d'una prova, durante la sua vita randagia, specialmente a Parigi, sotto la protezione del re Enrico III di Valois, a Londra, ospite dell'ambasciatore di Francia, Michele di Castelnuovo, e a Wittemberg, dove fu accolto con onore e benevolenza dal Consiglio accademico di quell'Università, in un secolo, in cui l'Europa era travagliata dalle guerre religiose, e l'ospitalità e la benevolenza erano diventate assai rare. (3)

E di quella *misanthropia* egli ebbe a sperimentare

(1) *Art. adv. math.* — I, III, p. 4 — « ... lex illa amoris, generalem edicit philanthropiam, qua et ipsos diligamus inimicos....

(2) *Art. adv. math.* — I, III. p. 4.

(3) V. *Or. Val.* — in Op. lat. — I, I, p. 3 *e seg.*

più d'una volta, le tristi conseguenze in Inghilterra, dove « sopportò ingiusti oltraggi », per il suo insegnamento scientifico e filosofico, a Marburgo, nella cui università non gli fu permesso di insegnare, tanta era l'intolleranza religiosa, e a Venezia, dove fu, se non attirato e ingannato da Mocenigo, tradito, come Gesù, e consegnato ai suoi nemici, in un secolo, in cui il perseguitare colui che professasse altra religione, o l'accusarlo d'eresia all'autorità civile e religiosa, si credeva opera morale per farsi benemerito della chiesa romana o delle chiese riformate, che non erano più tolleranti di quella.

2. In secondo luogo, ci vuole la più grande coerenza e convinzione, che abbia per iscopo di far trionfare nella teoria e nella pratica la verità, (1) per dimostrare che i superuomini, nel senso bello della parola, non possono, nè devono essere soggetti alla morale e alla religione del volgo, di cui non hanno bisogno.

Da sofocratico coerente, egli, perciò, disse che la sua morale, nuova, libera da ogni infiltrazione delle religioni tradizionali, non era per il « vulgus profanum », che non l'avrebbe capita, ma per i dotti; (2) convinto che

---

(1) *De imm. et inn.* — I, I, p. 208. — « Heic non ea nobis philosophia proponitur, quae ad miserorum omnium miserrimos, qui pro pane lucrando philosophantur, attineat et adspectet: sed eorum tantum nobile respicit ingenium, qui vel partis uti possunt, vel aliter, quam opinione, fide et assertione serviendo, ad vitam necessaria comparant et veritatis majestatem per se coleudam, rebus vilioribus non submittunt ».

(2) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 295. — « Però alcuni... veri padri e pastori di popoli... facilmente condoneranno a noi di usar le vere proposizioni, dalle quali non vogliamo inferir altro, che le verità della natura e dell' eccellenza de l' autor di quella; le quali non son proposte da noi al volgo, ma ai sapienti solo che possono aver accesso all' intelligenza dei nostri discorsi ».

la filosofia, fondata « sulla libertà di spirito, » non è contraria alla vera religione, e tanto meno alla vera morale, i cui principî scaturiscono dalla natura delle cose (1).

Questa religione naturalistica, i cui fondamenti erano anche quelli dell' etica che insegnava a diffondere l' amore per gli uomini e l' amore per la verità, egli la sentiva (2) profondamente, perchè l'aveva ammaestrato a disapprovare ogni atto d' intolleranza (3) e a non essere vendicativo (4).

3. In terzo luogo, ci vuole « il lume interno che *venga* irradiato e irradia il divino sole intellettuale », « per diffondere la Religione, la Pietade e Fede » (5),

---

(1) *De l'inf. u. e m.* — I, p. 295. — « Da questo principio depende, che gli non meno dotti che religiosi teologi giammai han pregiudicato alla libertà dei filosofi ; e gli veri, civili e ben accostumati filosofi sempre han favorito le religioni ; perchè gli uni e gli altri sanno che la fede si richiede per l'instituzione di rozzi popoli che devon essere governati..... ».

(2) *Art adv. math.* — I, III, p. 4. — « Haec illa religio est, quam sine ulla controversia et citra omnem disputationem, tum ex animi sententia, tum etiam ratione patriæ consuetudinis atque gentis observo. »

(3) *De l. c. p. e u.* — I, p. 149. — « E io dico due cose : prima, che non si deve uccidere un medico — *cioè un filosofo* — straniero, perchè tenta di far quelle cure, che non fanno i paesani ; secondo dico, che al vero filosofo ogni terreno è patria ».

(4) *De l. c. p. e u.* — I, p. 149. — « Perciò disse che non è degli uomini dabbene stare su la vendetta ».

ibid. — I, p. 148 — « Però noi non ingiuriamo, ma ributtiamo l' ingiurie, che son fatte non tanto a noi, quanto a la filosofia spreggiata... ».

(5) *Spaccio d. b. t.* — II. p. 7. — *ibid.* — II. pag. 20.

perchè per G. Bruno l' etica, come del resto tutta la filosofia, non è opera di coloro, che non

> « .... drizzaro il collo
> per tempo al pan degli angeli.... »

cioè, non è opera della moltitudine, che segue le norme della vita civile praticamente, senza fare alcuna indagine sulla loro origine e sulla loro bontà, ma è opera degli spiriti eletti, che intuiscono con il loro genio le regole ideali della condotta umana.

Qui G. Bruno si mostrò più che mai sofocratico, conscio che gli uomini dotati di mente più eccelsa, sono i creatori dell' etica razionale o ideale. (1)

Date queste condizioni, si può ricostruire un « saggio » di questa sua etica razionalistica, ma indipendente dall'influsso delle religioni volgari, benchè sia un tutt' uno con la religiosità, che scaturisce dalla filosofia della Natura-Dio. Ed egli si accinse a delinear il contorno generale di questa scienza, con cui si chiude il sistema della sua filosofia.

Ecco perchè, come ben notava il Fiorentino, l' etica di G. Bruno, prima di quella di Spinoza, è insieme metafisica e cosmologia (2), e, avrebbe potuto dire, anche che è insieme biologia e psicologia.

---

(1) Nella *Cabala del cavallo pegaseo*, pur servendosi dell' ironia, fece gli elogi di questi fabbricatori di idee, teoretiche o pratiche, quasi avesse delineato il ritratto di sè stesso. « Stolti del mondo sono stati quelli ch' han formata la religione, gli ceremoni, la legge, la fede, la regola di vita; gli maggiori asini del mondo... son quelli, che per grazia del cielo riformano la temerata e corrotta fede, medicano le ferite de l' impiagata religione, e togliendo gli abusi de le superstizioni, risaldano le scissure della sua veste. » — *Op. cit.* — II, *declam. al stud.* p. 228.

(2) v. in *Giornale napol. della dom.* — an. 1°, n. 29, 26 luglio 1882.

Nel tracciare e nell' abbozzare i principî fondamentali di questa scienza, G. Bruno andò soggetto alle più gravi difficoltà, perchè sconvolgeva il patrimonio delle opinioni e delle credenze comuni, e però da coloro che non era compreso o era frainteso venne accusato di turbare anche l'ordine sociale, negando ogni prestigio al principio d'autorità.

Io credo, anzi, che quasi tutte le persecuzioni, che gli amareggiarono la vita randagia e che gliela troncarono intempestivamente e in un modo atroce, siano dovute non tanto alla novità e all'arditezza delle sue speculazioni teoretiche, quanto piuttosto alle conseguenze che si temeva avrebbero prodotte nella vita pratica. In realtà, se il pensiero filosofico fosse destinato a restare nel puro campo della teoria, senza esercitare alcun influsso sulla condotta degli uomini, forse non sarebbe stato mai perseguitato con tanta ferocia e intolleranza per un corso così lungo di secoli; ma poichè esso esercita tanta suggestione sull' anima umana, perchè ogni idea, invece di essere un puro e semplice schema mentale, è un' *idea - forza*, si spiega perchè la libertà di coscienza e di pensiero sia stata sempre conculcata, e perchè ai novatori, ai modernisti di tutti i tempi e di tutti i luoghi si siano fatte tante accuse e siano stati oggetto di tanto odio e di tanta persecuzione.

Accuse, odi, e persecuzioni, ai quali non rimase estraneo, nè del resto lo poteva, G. Bruno: spirito nuovo, oltre ogni credere, e ribelle al comune modo di sentire e di pensare, come non ce ne fu un altro in tutto il secolo XVI. Ma egli non se ne die' per inteso. (1)

(1) *C. d. l. c.*—I, p. 91. — «... della censura di onorati spirti, veri religiosi, e anco naturalmente uomini da bene, amici della

(*segue*)

L'accusa principale anche qui, al solito, dovette essere di carattere religioso, forse perchè gli si rimproverava che con la sua « moral filosofia », indipendente, e umana, metteva in discredito, se non negava addirittura, la necessità e l'utilità dell'etica teologica, perchè, anche allora, come ora, c'erano di quelli, — ed erano pur troppo la maggioranza — i quali sostenevano che non ci possa essere morale fuori della religione.

Se non che, a pensare che per religione la maggioranza intendeva la religione volgare, così piena di vizi e di superstizioni, ognuno deve comprendere quanto dovesse essere tenuta in conto un'accusa di tale specie, fatta a G. Bruno, che vedeva corrotta la religione cattolica, fanatiche le religioni protestanti, e tutte intente, con tutti i mezzi a conservare i beni materiali di questo mondo. (1) Si aggiunga che egli, come si disse, alla s. Scrittura attribuiva non un valore teoretico, ma uno pratico, e questo soltanto per il volgo; perchè è vero che « nelli divini libri in servizio del nostro intelletto,... in grazia de la nostra mente e affetto, per le leggi si ordina la prattica circa le azioni morali » (2); ma è anche vero che essi non hanno valore che per la plebe, ricca o povera, cioè per la bestia umana, e però

(*cont.*)
civile conversazione e buone dottrine non si de' temere; perchè, quando avran ben considerato, troveranno che questa filosofia, contiene la verità, ma ancora favorisce la religione più che qualsivoglia altra sorte de filosofia ».

(1) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 133. — « La causa delle guerre del secolo XVI — egli diceva, come un precursore del materialismo storico — fu la grande avarizia, che va lavorando sotto pretesto di voler mantener la religione ».

(2) *C. d. l. c.* — I, p. 87.

le leggi « sono ordinate » « all' universo volgo, » « al generale e alla moltitudine, » ma *non* « ai savii e generosi spirti e quei, che sono veramente uomini, li quali senza legge fanno quel che conviene » (1).

Un' altra accusa dovette essergli mossa dai *laudatores temporis acti,* amanti del buon ordine, perchè parve che, anche nella pratica, egli non volesse rispettare l'autorità del consentimento generale; mentre, secondo l' etica tradizionale, esso doveva essere ritenuto come arbitro supremo, non solo nella filosofia teoretica, ma anche nella pratica.

Ma G. Bruno, che aveva combattuto la « *vox populi, vox Dei*, » come criterio delle verità teoretiche, — la verità non potendosi valutare secondo l' approvazione o la disapprovazione dei più o dei meno — , negò che questo principio potesse essere scelto come criterio di verità per distinguere il giusto dall' ingiusto, l' onesto dal disonesto, il bene dal male, potendosi la moltitudine ingannare, dominata, com' è, dai tanti pregiudizii, che ne alterano profondamente il modo di sentire e di pensare.

Al più questo può essere un criterio buono per governare il volgo, cioè la bestia umana, la cui condotta morale. ha bisogno di regole chiare, pratiche e indiscutibili. (2)

---

(1) *C. d. l. c.* — I, p. 87.

(2) *C. d. l. c.* — I. p. 25. — « Con ciò solo, benchè solo, può e potrà vincere, ed al fine avrà vinto, e trionferà contro l' ignoranza generale; e non è dubio, se la cosa de' determinarsi non con la moltitudine di ciechi e sordi testimoni, di comizii e di parole vane. ma con la forza di regolato sentimento, il qual bisogna che conchiuda al fine; perchè, in fatto, tutti gli altri non vagliano per uno che vede, e tutti i stolti non possono servire per un savio ».

E se è così, era naturale che egli cercasse di fondare l'etica « col lume interno che è irradiato e irradia il sole intelligenziale », perchè in questo modo avrebbe potuto delineare, come realmente delineò, i principî della filosofia pratica per l'uomo, dotato di ragione e che vive in società, indipendentemente da ogni influsso di religione, di patria, di stirpe o di razza. « Or, per venir al proposito, tra le specie della filosofia, quella è la miglior, che più comoda - e altamente effettua la perfezion de l'intelletto umano, ed è più corrispondente alla verità della natura, e quanto sia possibile cooperatrice di quella o divinando.... o ordinando leggi e riformando costumi, o medicando o pur conoscendo e vivendo una vita più e più divina » (1).

Di questa filosofia egli era entusiasta, perchè « apre gli sensi, contenta il spirto, magnifica l'intelletto, e riduce l'uomo alla vera beatitudine, che può avere come uomo, e consistente in questa e tale composizione; perchè lo libera dalla sollecita cura di piaceri e cieco sentimento di dolori; lo fa godere dell'essere presente e non più temere che sperare del futuro... (2)

Di qui si vede, che chi non conosce la filosofia teoretica di G. Bruno, è indotto a credere che questo pensatore, come spirito nuovo, abbia tentato di ricostruire un'etica edonistica, trattata con l'induzione e con la deduzione, mentre, come fu accennato a suo tempo, egli si servì più che altro dell'intuizione intellettuale, con cui creò un complesso di dottrine, tra morali, giuridiche e religiose, ispirate a quel panteismo,

---

(1) *De l. c. p. e. u.* — I, p. 209.
(2) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 273.

mistico e ascetico, che, più o meno è la nota dominante del suo pensiero filosofo. (1)

Secondo lui l' etica è l'arte, « con cui l'uomo, prudentemente, con sagacità, accortezza e generosa filantropia, *sa* instituir religioni, ordinar gli culti, metter leggi ed executar giudizi; ed approvare, confirmare, conservar e defendere tutto il che è bene instituito, ordinato, messo ed esecutato, accomodando quanto si può gli affetti ed effetti al culto de' dei e convitto degli uomini ». (2)

Essa « ha per obbietto lo studio » di quanti possono essere « costumi, consuetudini, leggi, giustizie e delitti in questo ed altri mondi. » (3)

E, sebbene « nella gerarchia delle scienze (4) *sia* l' ultimogenita », tuttavia essa, « quanto più è posterior de le altre tutte, tanto è più che tutt' altra degna.... (5) di essere studiata; perchè c'insegna a tenere una condotta esemplare, degna dell' uomo che sappia mettere d'accordo la teoria e la pratica e trovare l' imperativo categorico della sua condotta in quella filosofia

---

(1) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 273. — « Dalla quale contemplazione, se vi sarremo attenti, avverrà che nullo strano accidente ne dismetta, per doglia o timore, e nessuna fortuna per piacere o speranza ne estoglia; onde avremo la via vera alla vera moralità, saremo magnanimi spreggiatori di quel che fanciulleschi pensieri stimano; e verremo certamente più grandi di que' dei che il cieco volgo adora, perchè divenerremo veri contemplatori della istoria della natura, la quale è scritta in noi medesimi, e regolati esecutori delle divine leggi, che nel centro del nostro cuore sono scolpite ».

(2) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 120.

(3) *ibid.* — II, p. 119.

(4) *ibid.* — II, v. p. 118-9.

(5) *ibid.* — II, — p. 120.

naturalistica, la quale ci fa contemplare l' unità attraverso la molteplicità, l'identità in mezzo alle differenze, il divino nell'umano, l' ideale nel reale.

Il punto di partenza, per costituire un'etica di siffatta specie, fu la concezione che la natura è governata sempre dalle stesse leggi in tutte le sue manifestazioni, inorganiche, organiche, psichiche e sociali. (1)

La ragione fu che, secondo G. Bruno, il così detto mondo morale non è avulso dal mondo fisico, perchè le differenze non implicano separazione assoluta.

Mai come ora, egli aveva applicato con più rigore logico il principio « tutto è in tutto, ma non totalmente o omnimodamente in ciascuno » e l'altro, che cioè « noi dividiamo con la raggione, quello che è indiviso per natura e verità ».

Io non dico che egli sia riuscito veramente a provare l'unità delle leggi dello spirito e della materia, per le stesse ragioni, che nel capitolo precedente mi impedirono di affermare che egli avesse dimostrato la unità del pensiero e dell'essere, cioè l' identità del soggetto e dell'oggetto; dico solo che la sua « moral fisolosofia » ha per presupposto la dottrina del monismo cosmico, che costituisce l'essenza del suo sistema filosofico, in forza della quale egli credette di avere dimostrato che la natura è sempre la stessa dal minerale all'uomo, dal movimento atomico al pensiero, dalla coesione molecolare alla convivenza sociale.

---

(1) *De m. n. et f.* — I, II, p. 343.

Lex una est quae per naturam fluximus alto e
Principio, qua servamur, sensu, ingeniisque
Donati vegetique sumus....,

ibid. — p. 347. — « Una Lex omnia coordinans ».

Presa questa mossa, era naturale che G. Bruno considerasse da una parte la Natura-Dio come la causa efficiente di tutte le cause secondarie, che determinano i fenomeni fisici, chimici, biologici, psichici e sociali (1); e, dall'altra, escludesse dall'avverarsi dei fenomeni cosmici, la fortuna e il caso, perchè, secondo lui, sono la causalità imprevista » (2) e, a maggior ragione il miracolo (3).

Premesso questo, egli intese con ogni cura ad esaminare i problemi principali de la « moral filosofia », cercando di eliminare tutte le antitesi tra cui, da secoli, si aggirava l'etica tradizionale.

La filosofia delle scuole, seguace di quella platonica, aristotelica, neoplatonica, patristica e scolastica, aveva aperto il più irreconciliabile distacco fra Dio e la natura, fra lo spirito e la materia, e perciò fra la libertà e la necessità, fra la volontà e la causalità.

G. Bruno, dopo avere sostenuto che la Natura e Dio,

---

(1) *Pem. term. met.* — I, IV, p. 75 — « Caussa omnium caussarum efficients, per quam et propter quam, in qua et sub qua omnia caussant ». *ibid.* — I, IV, p. 18. « Ad has caussas — « efficientes » — per se reducitur *fatum, necessitas, destinatio,* quae voluntatem divinam vel naturam immutabilem synonime significant. »

(2) *Sum. term. met.* — I, IV, p. 18... « fortuna,... dicitur caussa earum, quae accidunt raro et praeter intentionem his quae agunt cum intentione. Item casus, quae est caussa per accidens et raro in his quae agunt praeter intentionem. »

(3) *Acrot. Camer.* — I, I, p. 108 « Natura fortuitum nihil esse potest » ..... Quidquid sana natura facit, intendit ..... facere, undique certas determinatasque habet causas, certum determinatumque finem; quid autem fortuitum dicitur, absolute a fortuna non est, sed ad hunc vel illum, cuius est incertus, insperatus, inexpectatusque eventus. »

la materia e lo spirito, sono un'unica e sola realtà, anzi la realtà vera e propria, dimostrò che la differenza fra la libertà e la necessità, fra la volontà e la causalità, nel mondo dell' assoluto non ha ragion d'essere, perchè queste distinzioni sono non reali, ma logiche (1).

Nel mondo della relatività e della contingenza,—quale è quello fenomenico, cioè, fisico, biologico, psichico e sociale — noi possiamo distinguere la causalità dalla libertà; ma queste distinzioni non hanno più alcun valore nel mondo dell'assoluto o della realtà, perchè quivi « necessità, fato, natura, consiglio, volontà nelle cose giustamente e senza errore ordinate, tutte concorrono in uno » (2). Per es. la natura, considerata come la realtà increata e infinita, in quanto si governa da sè, cioè, in quanto è autarca, perchè non dipende da nessun'altra entità, chè altrimenti non sarebbe infinita, non si può dire nè libera, nè necessitata, mancando il termine di paragone per essere o l'una o l'altra; e però in essa la la necessità e la libertà sono la stessa cosa (3).

Per questa stessa ragione è assurdo parlare di li-

---

(1) *De m. n. et f.* — I, II, p. 344.

« Ergo unum sunt nota *Potentia et Actus*;
Unicus amborumque, atque idem circulus exstat.
Et quoniam satis est vulgatum ut Actus, et ipse
Finis conveniunt subiectum prorsus in unum
Et logica hos tantum ratio distinguere suevit. »

(2) *De gli e. f.* — II, p. 345.

(3) *De imm. et inn.* — I. I, p. 243, IX — « Necessitas et libertas sunt unum, unde non est formidandum quod, cum agat necessitate naturae, non libere agat; sed potius immo omnino non libere ageret, aliter agendo, quam necessitas et natura, imo naturae necessitas requirit. »

bertà e di necessità nell'universo infinito, il quale, appunto perchè tale, « non può essere altro, che quello, che è, non può esser tale, quale non è; non può posser altro, che quel che può; non può voler altro, che quel che vuole; e necessariamente non può fare altro, che quel che fa; perchè procede da tal volontà, quale, per esser immutabilissima è ancora assoluta necessità, onde sono a fatto medesima cosa libertà, volontà, necessità, ed oltre il fare col volere, posser ed essere » (1).

E qui G. Bruno era « loico » coerente, perchè, come prima aveva dimostrato, nella metafisica e nell'ontologia, che è inconcepibile l'antitesi fra la potenza e l'atto, fra la materia e la forma, così ora sosteneva che nella pura essenza non può esistere nessuna antinomia fra l'essere e il potere, fra il volere e l'operare, perchè l'esistenza dei contrari è propria delle cose fenomeniche (2).

In Dio stesso, quando non si concepisca antropomorficamente, come fanno le religioni volgari, ma si consideri come Natura-Dio o Infinito-Dio, l'antitesi fra il potere e l'essere, tra il volere e l'operare, è priva di contenuto logico; perchè questi contrasti, che sono con-

---

(1) *De l'inf. u. e n.* — I, p. 292-3.

De imm. et inn. — I, I, p. 246. — « Infinita virtus si neque a seipsa finitur, nec ab alio, tunc necessitate suae naturae agit: non agit necessitate naturae alia a se et sua voluntate, in eorum morem quae necessitati subsunt; sed ipse est (ut saepe dicimus) necessitas. Agit ergo necessitate, quae neque ab intrinseco et per se, neque ab extrinseco et per aliud frustrari potest. Non primo, quia non potest aliud esse atque aliud; non secundo, quia ista necessitas, reliquorum omnium lex est. »

(2) *De imm. et inn.* — I, I, p. 243, VII — « In simplici essentia non potest esse contrarietas ullo modo, neque inaequalitas; voluntas, inquam, non est contraria et inaequalis potentiae. »

cepibili nella natura umana, pèrdono ogni loro significato rispetto al Gran Tutto, a Dio, essendo contradditori agli stessi attributi, che ne costituiscono l'essenza. (1)

Chi ricorda la concezione monistico-panteistica, che G. Bruno si fece di Dio, durante lo svolgimento del suo pensiero filosofico, non deve trovare difficoltà per comprendere queste sue speculazioni etiche, rivolte a fare scomparire i contrari nell' unità della Natura-Dio. (2)

« La providenza, dunque, « in quanto influisce e si trova nelli principii superiori — se dice nelle cose superiori, ed è compagna della verità e non è senza quella, ed è la medesima libertà e la medesima necessità: di maniera che la verità, la providenza, la libertà e necessità, la unità, la verità, la essenzia, la entità, tutte sono un absolutissimo ». (3)

La teologia cristiana aveva consumato tanto inchiostro per sostenere se ciò che Dio vuole e opera, lo voglia o lo faccia liberamente, trattandosi d' un dio

---

(1) *De imm. et inn.* — I, I, p. 242 — « Divina essentia est infinita. Modum essendi modus possendi sequitur. Modum possendi consequitur modus operandi..... Consequenter in eodem idem est esse, posse, agere, velle; » — *ibid.* — lib. I, c. IX, p. 247 « Non est ergo dignum ut Deum ex huiusmodi generis libertate aeque vel inaequaliter ad duo contradictoria volenda, vel agenda, velle vel agere posse referatur; id enim totum a contingenti, ambiguoque, et fluctuante inter contraria principio demanat; sed illius genus est libertas, quae idem est quod ipsa necessitas, cui nihil superstat majus, cui nihil obsistit aequale, cui omnia in omnibus atque per omnia obsecundando subjiciuntur. »

(2) *Sum. term. met.*—I, IV, p. 122 — « In genere cognitionum cognitio divina, quae non distinguitur a voluntate divina, quae subinde non distinguitur a fato, ponit et supponit necessitatem. »

(3) *Spac. d. b. t.* — II, p. 77-78.

antitetico alla natura; ma per G. Bruno, per cui l'uno e l'altra sono la stessa cosa, una discussione di simile specie era una logomachia; (1) perchè Dio, cioè la Natura-Dio, fa e vuol fare ciò che fa e deve fare, non potendo variare da quello che è. (2)

La volontà divina è non solo necessaria, ma è la

---

(1) *De imm. et inn.* — I, I. lib. I, c. XII, p. 245

Eligit ergo deus quod vult, dat, scitque, facitque
Non variare potens ipsum non aeque negare:
Quod vult atque potest ut unum prorsus: idemque,
Nec potis est facere quod non vult esseque factum,
Nempe ipsum fatum divina est ipsa voluntas.

(2) *De imm. et inn.* — I, I, lib. 2° c. I, p. 320 — Subindeque credamus agens illud voluntarium quod est divinum et immutabile, in quo voluntas cum virtute non repugnat, et cui virtus pro voluntate satis est, immo ipsa est voluntas, quod sicut non potest velle nisi quod vult, et non potest a sua immobilitate, unitate et simplicitate deficere, ita non potest facere, nisi quae vult.....; blasphemia vero est facere deum alium a Deo; voluntatem eius aliam atque aliâ, unam quae currit cum potentia, aliam quae abhorreat a potentia, in melius contradictoriorum alterum, vel deterius. »

Sum. term. met. — I, IV, p. 95 « Eius — Dio-Natura — voluntas est ipsa necessitas et necessitas est ipsa divina voluntas, in qua necessitate non praejudicatur libertati, quandoquidem necessitas et libertas unum sunt. Necessitas enim necessitati non est necessitas, rursum supra necessitatem non est necessitas, sicut supra libertatem non est libertas. Ibi ergo libertas facit necessitatem et necessitas contestatur libertatem. Quae enim vult immutabilis substantia, immutabiliter vult, hoc est necessario velle. Quia vero non vult necessario aliena voluntate faciente necessitatem, sed propria voluntate, multum abest ut haec necessitas est contra libertatem, quin potius ipsa libertas, voluntas necessitas sunt unum et idem. »

stessa necessità, di cui è inconcepibile il contrario (1); ma perchè non è coatta da nessun'altra forza, esterna o interna, essendo perfettissima, si può dire che agisca liberamente, (2) perchè la libertà e la necessità nella Natura-Dio si neutralizzano.

Essa perciò non può essere arrestata e tanto meno annientata (3), perchè è fatale, come sono tutte le cose della natura generante, il cui svolgimento avviene, perchè deve avvenire (4).

Come si vede, G. Bruno, con l'affermare che nella Natura-Dio i contrari si elidono e le differenze scompaiono, sosteneva che il corso dei fenomeni cosmici, manifestazioni dell' attività infinita della *substantia rerum*,

---

(1) *De imm. et inn.* — I, I, p. 243, VII — « Consequenter voluntas divina est non modo necessaria, sed etiam est ipsa necessitas, cuius oppositum non est impossibile, sed etiam ipsa impossibilitas. »

(2) *De imm. et inn.* — I, I, lib. I, c. XII, p. 246 — « Deus ut natura cum sit perfectissimus, uno de duobus, eoque convenientissimo modo; et quia non coactus agit, libere agit; et voluntas cum bonitate, et bonitas cum necessitate concurrit. »

(3) *De imm. et inn.* - I, I, p. 243, VI — « Consequenter Dei voluntas est super omnia, adeoque frustrari non potest neque per se ipsam, neque per aliud. »

Sum. term. met. — I, IV, p. 78... « actus illius — di Dio-Natura — voluntatis omnia perficientis et ad bonum optimumque finem dirigentis, promoventis et perducentis: quae sane voluntas, cum omnipotens sit atque omnisciens, non potest irregularitate ulla praevaricare, quin potius ipsa est ipsissima regula, rectitudo atque iustitia. »

(4) *Sum. term. met.* — I, IV, p. 65 — « Necessitas uno pacto sumitur absolute, et sic idem est quod fatum, appellatum a nonnullis destinatio, praedestinatio, seu voluntas divina, seu immutabilis naturae facultas. »

è immutabile, come vogliono le cause e le leggi che governano le cose; il che vuol dire che non ci sono forze umane, le quali possano modificare e tanto meno sospendere il divenire degli avvenimenti del mondo. (1)

E con ciò bandiva dalla sua filosofia i miracoli delle religioni volgari e sorpassava il medio evo, il quale, come si disse, fu il periodo storico, in cui la credenza nel miracolo dominò lo spirito umano ciecamente, come non era avvenuto mai per lo innanzi, perchè per G. Bruno il fato, come un circolo, senza principio e senza fine, lega tutte le cose, le quali, benchè si muovano con una certa libertà e non senza uno scopo, pure nell'intrecciarsi fra loro danno luogo alla necessità. (2)

Escluso, adunque, che nel mondo dell' assoluto la necessità possa essere contraria alla libertà, la causalità alla volontà, era facile provare che queste antitesi non possono avere valore che nel mondo della contingenza, cui apparteniamo noi, come esseri finiti, creati e soggetti alla legge della relatività.

Già chi ricorda ciò che G. Bruno aveva detto nella metafisica e nell' ontologia, saprà che, secondo questo filosofo, la distinzione fra la potenza e l' atto non ha

---

(1) *Lamp. trig. st.*—III, p. 189. — « Est necessitas, cui opponitur contingentia...: divinitas est necessitas absoluta in se et respective ad alia. Necessitas enim secundum rationem absolutam est ipsa infallibilis et immutabilis veritas et existentia et unitas » etc.

(2) *De m. n. et f.* — p. 343.

> « Circulus est unus rigida super omnia lege
> *Fatum*, quo et certa se contingenti iungunt
> Libertate, scopo interdum, statque omne necessum,
> Etsi naturae pugnet, mentisque voluntas
> Heic ubi non totum, sed particularia cernis. »

significato che per noi e per le cose che cadono sotto il dominio del nostro spirito, il quale, come si disse, percepisce e concepisce le cose non in sè e per sè, ma quali si manifestano ai nostri sensi e al nostro intelletto.

Or bene, lo stesso si deve dire della distinzione fatta tra il volere e il potere, tra la libertà e la necessità, i quali per la nostra coscienza sono antitetici; tanto vero che non tutto ciò che si vuole si può mettere in esecuzione, e in certe condizioni ci sembra di essere liberi da coazioni, e in altre, invece, ci lasciamo trasportare a deliberare e ad operare sotto la coazione d'impulsi più o meno necessari, che spesso ci fanno esitanti. (1)

Di qui il bisogno di distinguere la volontà dalla necessità.

Della volontà G. Bruno distinse due specie: una impropria, detta naturale, che non è diversa dalla stessa necessità, ed è insita in tutte le cose, quando agiscono ciecamente o fatalmente. (2) L'altra, propria, detta anche razionale, perchè è il potere impulsivo determi-

---

(1) *De imm. et inn.* — I, I, lib. I, c. XII — p. 246. — « Nostra agendi libertas fertur imperfecte, et in imperfectum aliquoties objectum; proindeque affectu atque rerum latentia undique turbatur..., antequam enim operamur, inter utramque viam haeremus et consultamus; incertique tandem et cum turbato definimus affectu ».

(2) *Sum. term. met.* — I, IV, p. 35 — « Voluntas duplex est, naturalis et rationalis communiter dicta. Voluntas naturalis est appulsus cuiusque rei secundum suam naturam.... Sic lapis dicitur appetere deorsum, planta... solem. »

nato dall'appetito, accompagnato dal senso e illuminato dalla ragione. (1)

Quest' ultima specie è detta anche « arbitrio » o « facoltà » di deliberare, di determinarsi o di scegliere fra le cose, che sono obbietto dell'atto della ragione e della volontà. (2)

Chi conosce le dottrine etiche di G. Bruno, esposte poco sopra, là, dove sostenne che l'antitesi fra la libertà e la necessità ha valore soltanto per il mondo della contingenza, perchè in quello dell' assoluta realtà è priva di significato, sarebbe quasi indotto a credere che questo filosofo fosse stato un sostenitore della teoria del libero arbitrio.

Vi è, infatti, nei dialoghi *De gli eroici furori* un passo, dove pare che egli sostenga questa teoria, perchè dice che « la volontade somministra forza.... a sè medesima, specialmente quando si riflette in sè stessa e si radoppia, *allor che vuol volere....* » (3)

---

(1) *Sum. term. met.* — I, IV, p. 35 — Voluntas vero rationalis seu sensitiva vel intellectiva est quae, praevio aliquo sensu, ratione vel intellectu consequitur. »

Questa G. B. la suddivise in « regulata » e « irregulata »; in « antecedente » e « conseguente. »

(2) *Lamp. trig. st.* — III, p. 145. — « Est arbitrium seu facultas decernendi, determinandi, eligendi, quae sane respicit tum actus rationis, tum etiam voluntatis. »

(3) *De gli e. f.* — II. p. 295-6. — « Nel *terzo dialogo* — della 1ª parte — si fa aperto, quanta forza abbia la volontade in questa analogia, come quella, a cui sola appartiene ordinare, cominciare, exeguire e compiere... Questa sumministra forza ad altri in molte maniere, ed a sè medesima specialmente, quando si reflette in sè stessa e si radoppia: allor che vuol volere, e gli piace che voglia quel che vuole; o si ritratta, allor che non vuol quel che vuole e gli dispiace che voglia quel che vuole: così in tutto e per tutto approva quel ch'è bene e quel tanto, che la naturale legge e giustizia gli definisce; e mai affatto approva quel che è altrimenti. »

È bastata un'espressione siffatta (1), per indurre a credere che G. Bruno fosse stato un sostenitore della teoria dell'indeterminismo o del libero arbitrio; (2) il che è un errore vero e proprio. Anzitutto, perchè, come fu dimostrato poco sopra, egli ammise che nel mondo della realtà assoluta libertà e necessità sono la stessa cosa, intendendo dire che la natura generante, cioè Dio, è quello che è; in secondo luogo, perchè egli dichiarò in modo esplicito che la natura è regolata da un fato universale, cioè da un determinismo cosmico, che impera su tutto, e a cui non si sottrae nessuna cosa, nè pure l'uomo; in terzo luogo, finalmente, perchè anche il mondo della contingenza, cui apparteniamo noi, non è sottratto al fatalismo o al determinismo cosmico, che impera su tutte le cose. (3)

Se non che, in conformità del suo principio, « secondo cui « *tutto è in tutto, ma non totalmente e omnimodamente in ciascuno,* » egli in questo mondo della contingenza ammise, come vedremo più avanti, non un determinismo cieco, direi, irrazionale, ma un determinismo logico o razionale, vale a dire un auto-determinismo, il quale, mentre non distrugge l' unità delle leggi cosmiche, permette che l' uomo acquisti la coscienza — non il libero arbitrio — di formularsi l' imperativo categorico della propria condotta e di imporselo. (4)

---

(1) Certo, non si può tenere conto della dichiarazione di G. B. del 3 giugno 1592 perchè fatta a scopo di difesa. v. *Doc.* XIII, D. Berti *Op. cit.* p. 373.

(2) *De m. n. et. f.* — I, II, p. 346. « Necessitas una omnia definientis fati. »

(3) *Spac. d. b. t.* — II. p. 27. — Perciò G. Bruno ripetè il verso di Seneca : « Fato ne guida, e noi cedemo al Fato. »

(4) *De gli e. f.* — II, p. 314 — « Questo capitano è la voluntade umana, che siede in poppa de l'anima con un picciol temone de

(*segu*

Perchè G. Bruno abbia sostenuto quest' auto-determinismo, non è difficile a trovarne la ragione, solo che si pensi che egli sostenne che l' uomo ideale è quello che nella teoria e nella pratica riesca a determinarsi sotto l' impulso di quell' *eroico furore*, che deriva dalla contemplazione del vero, del buono o del bello, e per cui l' animo umano

> « da suggetto più vil diventa un Dio,
> E *si cangia* in Dio, da cosa inferiore. »

In questo modo il determinismo, sotto forma di auto-determinismo, non cessa di imperare nel mondo fenomenico, in quanto chi aspira alla perfezione intellettuale e morale deve saper trovare l' *idea - forza* della propria volontà nell' amore eroico, che segna la massima liberazione dello spirito dai vincoli della materia, perchè solo così i sentimenti d' ordine superiore e le conoscenze razionali che li accompagnano diventano impulsi etici a ben vivere e a ben fare.

Ecco perchè G. Bruno, che, a prima vista, nella metafisica, sembra un sostenitore del fatalismo assoluto, nelle applicazioni pratiche lo combattè, come una dottri-

---

(*cont.*)
le raggione, governando gli affetti d'alcune potenze interiori contro l'onda degli empiti naturali.

« Egli con il *suono de la sua tromba*, cioè della determinata elezione, chiama tutti gli guerrieri; cioè provoca tutte le potenze (le quali s'appellano guerriere per esserne in continua ripugnanza e contrasto); o pur gli effetti di quelle, che sono gli contrari pensieri, dei quali altri verso l'una, altri verso l'altra parte inchinano; o cerca di constituirgli tutti sotto un' insegna d' un determinato fine. »

na esiziale al risveglio delle anime e alla rinascita intellettuale e morale.

Un pensatore, che si era proposto di voler essere *l' excubitor animorum dormitantium* del suo secolo, non poteva comportarsi altrimenti. E questa è la ragione, per cui egli si mostrò un critico acerbo e un avversario sistematico delle religioni riformate, le quali insegnano che, per salvarsi, bisogna avere cieca fede soltanto in Dio, quasi come in un Fato vero e proprio, (1) e che non è meno esiziale del fatalismo greco, musulmano ed indiano.

Il cattolicesimo per lui era meno rigido della Riforma: quanto niente esso ammette una certa libertà nell' uomo, il quale per salvarsi non solo deve avere fede nella grazia divina. ma anche deve operare il bene, giusto il detto: « aiutati, chè Iddio t' aiuta ». La Riforma, invece, sotto questo riguardo, era deleteria, perchè insegnava la rassegnazione al fatalismo religioso, pretendendo « convertere tutta la nobiltà e perfezione della vita umana in sole oziose credenze e fantasie ». (2)

G. Bruno perciò finì col disprezzare i protestanti come fanatici, rassegnati alla predestinazione, che ognuno

(1) *Spac. d. b. t.* — II, p. 59, 60. « I protestanti, a suo dire, « sono una poltronesca setta di pedanti, » che, « senza ben fare secondo la legge divina e naturale, si stimano e vogliono esser chiamati religiosi grati a' dei, e dicono che il far bene è bene, il far male è male; ma, non per ben che si faccia o mal che non si faccia, si viene ad esser degno e grato a' dei; ma per sperare e credere, secondo il catechismo loro...., dicono che alle consecuzione di quella — della salvezza dell' anima — basta il solo destino, il quale è immutabile. »

(2) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 154.

porta dalla nascita, perchè « negano che l'uomo abbia libertà di elezione » e che perciò bisogna rimettersi in Dio. No; per lui, che, durante tutta la sua vita di libero pensatore, aveva inteso sempre a risvegliare la coscienza della propria responsabilità, per lui, dico, una dottrina siffatta, fondata, come si diceva allora, « sulla giustificazione per mezzo della fede », (1) era la confessione del *nirvana* più deprimente e mortificatore. No; per lui, la gloria dell' uomo consiste nel ribellarsi, per quanto è possibile, alla natura, nel tentare di dominarla, con l' ingegno e con le mani, per aspirare a farsi *un dio da cosa inferiore* (2).

E perciò « non si è trovato giammai filosofo, — diceva — dotto e uomo da bene, che, sotto specie o pretesto alcuno, da tal proposizione — l'identità della necessità e della libertà in Dio — avesse voluto tirare la necessità delli effetti umani e destruggere l' elezione. Come tra gli altri Platone e Aristotile, con ponere la necessità e immutabilità in Dio, non ponevano meno la libertà morale e facultà nella nostra elezione; perchè sanno bene e

(1) Questa dottrina risale a Giovanni Goch, — 1475 — ma diventò l' essenza delle religioni riformate, le quali sostennero che Dio giustificava l' uomo gratuitamente, cioè per sua grazia, perchè così rendevano inutili le indulgenze, la confessione, la messa, etc., e colpivano la chiesa cattolica nell' obolo e nei dogmi.

(2) *Spacc. d. b. t.* — II, p. 143 — « E soggiunse che gli dei aveano donato a l'uomo l' intelletto e le mani, e l'aveano fatto simile a loro, donandogli facultà sopra gli altri animali; la qual consiste non solo in poter operare secondo la natura ed ordinario, ma, ed oltre, fuor le leggi di quella: acciò, formando e possendo formar con l' ingegno, con quella libertade, senza la quale non avrebbe detta similitudine, venesse a serbarsi Dio della terra. »

possono capire, come siano compossibili quella necessità e questa libertà. (1)

E, da quel convinto sofocratico che era, diceva che una religione, se vuole essere educativa, deve sapere insinuarsi nell'animo umano e fare persuaso il volgo che nella vita sociale bisogna condursi in modo da fuggire il vizio e aspirare alla virtù, perchè altrimenti si ritorna alla barbarie primitiva, quando l' uomo era schiavo della natura. (2)

Che G. Bruno fosse contrario ad ammettere l' esistenza del libero arbitrio « o del voler volere », inteso nel senso dell' indeterminismo, risulta, oltre che da tutto quanto finora è stato detto sulla necessità cosmica, esistente nel mondo dell'assoluto e sull'auto-determinismo, esistente nel mondo della contingenza, anche da quanto ci lasciò scritto sul temperamento.

Come fu accennato nel capitolo precedente, egli, con un' intuizione assai felice, sostenne che le funzioni o facoltà psichiche, affettive, conoscitive ed impulsive di ordine superiore, derivano da quelle d'ordine inferiore: l' intelletto dal senso, la volontà dal desiderio, e quello e questo dall'energia vegetativa, e questa finalmente dalla forza organizzatrice della materia (3).

---

(1) *De l'inf. u. e. m.* — I, p. 294; v. anche *De imm. et inn.* — I, I, p. 243. Qui G. B. ammette la *libertà d'elezione* nella pratica, per ispiegare la responsabilità umana, ma non nella teoria.

(2) *De l' inf. u. e m.* — I, p. 294 — « Tutta volta lodo che alcun degni teologi non le mettono — questi ragionamenti fatalistici — perchè, providamente considerando, sanno che gli rozzi popoli e ignoranti con questa necessità vegnono a non posser concepire come possa star la elezione e dignità e meriti di giustizia; onde, confidati o disperati sotto certo fato, sono necessariamente sceleratissimi..... »

(3) *Sig. Sigill.* — II, II, p. 176 — « Et certe a non imbecilli connexione, unione et parte identitate quadam provenit, quod a

(*segue*)

Ebbene, poichè la volontà deriva dalle energie psicofisiche elementari, insite nell'organismo, è naturale che, per ispiegare la condotta umana, c'è bisogno di conoscere le inclinazioni nascenti dal temperamento, perchè il potere volitivo risente delle condizioni organiche ereditarie. (1)

Qui, anzi, G. Bruno mostrò di avere un concetto esatto della legge d'eredità, perchè disse che lo studio fatto sul bambino è incompleto, se non si comincia dalla vita intrauterina, dove si forma il temperamento— *complexio* — (2).

A spiegare il quale, bisogna tenere in conto parecchie cause, delle quali alcune sono remote, e si riferiscono allo stato di salute o di malattia dei genitori (3); altre sono prossime, e si riferiscono alle idiosincrasie proprie di ogni individuo, come si rilevano dai caratteri

(*cont.*)
facultate elementativa vegetativa perficitur, ab hac concupiscentia et sensus, ab iis ratio et imaginatio, a quibus tandem voluntas atque intellectus. »

(1) *Lamp. trig. st.*—III, p. 140 — « Est instinctus seu inclinatio, quae indolem ingeniumque sequitur, et ab hac veluti genium dicimus, quia fortunae eventus et studia hunc sequuntur... »

(2) *Medic. Lull.* — III, p. 573 — « Inquisitio nativitatis, extra uterum, qua foetus producitur in lucem, ad nihilum valet, nisi ut per ipsam noticiam possimus primae et verae nativitatis devenire. »

(3) *Medic. Lull.*—III, p. 573 — « Multiplex ratio est, per quam complexionem dignoscere possumus, quarum aliae sunt remotiores, aliae propinquiores, aliae proximae. Et ut a remotioribus incipiamus, complexio cognoscitur primo investigando interiorem nativitatem, quae fuit in istante introductionis animae rationalis in corpus dispositum ab agentibus naturalibus ad animae receptionem...., in quo istanti regnavit spiritualis influentia..... »

fisiognomonici (1); e altre, infine, sono recentissime, le quali ci vengono offerte dalle condizioni patologiche, in cui si può trovare una determinata persona (2).

E se è così, ne viene che ogni uomo ha una volontà conforme al suo temperamento, cioè ogni uomo agisce e reagisce sotto l' impulso delle disposizioni ereditarie (3) dei caratteri antropologici (4) e delle condizioni fisiologiche e patologiche (5).

E da quall'educatore pratico che era, egli voleva che, prima di orientar l' educazione, che si deve impartire ai giovani, in un senso o in un altro, si studiasse ben bene « il fondamento che natura pone », (1) per evitare i tanti rimutamenti, cui spesso i giovani vanno incontro, quando non hanno ancora trovata la via, cui li porta la loro natura.

Ed egli ne sapeva qualche cosa, chiuso in un convento,

---

(1) *Med. Lull.* — III, pag. 573.

(2) *Medic. Lull.* — III, p. 575. — « Legitur etiam complexio in urina sana, quae licet communiter dicatur subrufa, secundum diversas, tamen complexiones quodammodo variatur : in cholerico est subtilis et lucida, in sanguineo bene aurea, in flegmatico declinat ad albedinem, in melancholico quodammodo ad nigredinem nempe eum est subviridis seu subatra », v. anche *ibid.* p. 605.

(3) *Lamp. trig. stat.* — III. p. III, — « Primo aliquid bonum iudicetur ex indole, natura genere ; vulgatum enim est simile sibi generare simile, ut nobilitas ex sanguine censetur... »

(4) *De vinc. in gen.* — III, p. 678. — « Habet in hac consideratione suas etiam physiognomia partes ».

(5) *Medic. Lull.* — III. p. 574 — « Medicum ergo, nisi casu velit curare,..... cognitionem habere (oportet)..... dello stato patologico del corpo e dell' influsso dell' ambiente fisico — : « a diversis quippe aspectibus, superne et dispositionibus inferne diversi sunt appetitus, motus et passiones aegrotantium infirmorum item et eorum circumstantiarum ».

non si sa perchè, fanciullo, e costretto a uscirne e a svestire l' abito monastico per mancanza di vocazione. (1)

E vi è ancora un' altra ragione per sostenere che G. Bruno non fu un sostenitore dell' indeterminismo, nel significato volgare della teoria del « libero arbitrio », la quale risulta da quanto egli ci lasciò scritto sullo influsso che l' ambiente fisico e sociale esercita sulla costituzione psico-fisica dell'organismo umano.

Egli, in vero, intuì che tutti gli organismi, vegetali e animali, per il fatto che nascono, crescono e vivono in una determinata regione della terra, risentono, più o meno, dell'azione del clima, cui non si possono sottrarre. (2)

E di qui la variabilità degl' individui e delle specie e dei loro temperamenti (3).

La natura umana, per altro, è soggetta a variazioni molto più di quella dei vegetali e dei così detti bruti, perchè l'uomo ha un potere di azione e reazione all'ambiente di gran lunga più efficace e più complesso di quello degli altri organismi (4).

Chi voglia perciò spiegare il modo di sentire, di

---

(1) *Spaccio d. b. t.* — II. p. 171. — « Vadano — le bilance — per le famiglie, acciò con essi li padri veggano dove meglio inclinano i figli, se a lettere, se ad armi; se ad agricoltura, se a religione; se a celibato, se ad amore; atteso che non è bene, che sia impiegato l' asino a volare, e ad arare i porci... »

(2) *De rer. princ.* — III, p. 555.

(3) *De rer princ.* — III, p. 555. — « Sic etiam complexiones hominum in diversis locis diversae sunt ».

(4) *De rer. princ.* --III, p. 556. — « Hoc difficilius est ita succedere in aliis animantium speciebus et plantis; plus enim potest variare hominis ingenium, quam naturae ordinarium. »

pensare, di volere e di agire o di reagire dei singoli individui (1) o dei singoli popoli (2), bisogna che tenga nel suo debito conto l' influsso dell'ambiente fisico.

E questo potere raggiunge la sua massima efficacia nell'uomo di genio, che è uno « spirito singolarissimo », in quanto si mostra superiore alla stessa azione dello ambiente fisico, che egli, a differenza degli uomini di comune ingegno, assoggetta a sè e trasforma (3).

E G. Bruno disse di più, perchè mise in rilievo che l'anima umana varia anche non solo per l'azione dello ambiente fisico, ma anche per quello dell'ambiente sociale, e però i costumi variano da popolo a popolo, secondo la bontà del governo, delle legislazioni, della religione e di tante altre istituzioni civili (4).

---

(1) *De rer. princ.*—III, p. 555. — « Patria enim sicut dat speciem, item et modum speciei. »

(2) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 144. — Perciò, parlando della morale e dell' igiene sessuale, notava che essa varia secondo i climi.

« Però per la generalità de regioni a gran pena è virtù ne la Germania, assai virtù è ne la Francia, più è virtù ne l' Italia, di vantaggio è virtù nella Libia ».

(3) *De rer. prin.* III, p. 556. — « Non obest propterea ut qualescumque sint mores gentis in genere, ut in particulari propter alias circumstantias (quia locus non est totum rei momentum, neque facit), homines pauci, ubi minime speratur, singularissimi evadant; unde in effectu illud quod toti genti non est commune, quibusdam particularibus individuis potest esse proprium... »

(4) *De rer. prtnc.* — III, p. 554. — « ..... variae patriae varios hominum mores referunt. Omnino quippe suis regionibus et suo coelo spiritus hominum gubernantur, ut videre est ubi immite coelum immites homines, licet hoc accidentaria et extranea educatione, bonitate principum, legum, institutionum et religionum valeant moderari, semper radix illa naturae insita est in profundioribus. »

La conseguenza, che egli trasse da questi principî, fu che come i temperamenti e i costumi degl' individui e dei popoli variano da luogo a luogo, secondo il clima fisico, storico e sociale, così la nozione o concezione di virtù, cioè di bene e di male, di giusto e ingiusto, non è eguale nè per tutti i popoli, ognuno vivendo in un ambiente fisico o sociale diverso, nè per tutti gl' individui d'uno stesso popolo, perchè, come non c'è un individuo che somigli perfettamente ad un altro, così non ci possono essere due popoli o due individui, che abbiano le stesse idee morali o giuridiche (1).

Di qui il principio della relatività della « moral filosofia » di G. Bruno; relatività, che scaturisce da quanto fu esposto nel capitolo precedente intorno alla origine, al limite e al valore del contenuto delle conoscenze umane, le quali, come si disse, sono, tanto sotto l'aspetto teoretico, quanto sotto quello pratico, « ombre e vestigia » di quella « verità de le veritadi », che per l'uomo è inconoscibile. (2)

---

(1) *De rer. princ.* — III, p. 556. — « Hoc quod dicimus generaliter de hisce speciebus iuxta distinctionem regionum, idem intelligendum est in partibus cuiusque regionis, nempe in locis propriis, propriissimis usque ad individua; sicut uni homini similis omnino alter homo inveniri non potest, ita virtus in uno loco secundum unam eandemque dispositionem est incommunicabilis. »

(2) Perciò, G. B., come un platonico o un neo-platonico, ammise una bontà, una verità e una bellezza, assolute, che si manifestano nelle cose, ma di cui le nostre *idee* relative non sono che imagini, cioè forme *mimetiche*, per usare un termine di Platone.

De m. n. et f.—I, II, p. 346.—« Est una prima Essentia, una prima Bonitas, una prima Veritas, qua omnia sunt Entia, Bona, Vera. » — *ibid.* — I, II, p. 353. — « Essentia fluens in aliud facit esse, Bonitas se diffundens facit Bonum, Veritas seque explicans

(*segue*)

Da tutto questo si rileva, in modo chiaro e preciso, che G. Bruno non fu un seguace della teoria dell' indeterminismo assoluto, perchè comprese, che la natura è sempre una e la stessa in tutte le sue manifestazioni e perciò il potere impulsivo e volizionale dell' uomo non si può sottrarre del tutto alle leggi cosmiche e sopratutto all'influsso del temperamento e dell'ambiente fisico e sociale, come, per una ragione contraria, non fu un sostenitore del determinismo assoluto, perchè « tutto è in tutto, ma non totalmente e omnimodamente in ciascuno »; il che vuol dire che egli seguì una via di mezzo, dove le differenze e le antitesi dei dualisti, da una parte, e dei materialisti, dall'altra, si elidono completamente.

E, infatti, come si vedrà fra breve, egli intese anche qui a conciliare le teorie contrarie, del libero arbitrio e del fatalismo, con la dottrina dell' auto-determinismo.

Che ciò sia vero, risulta da quanto ci lasciò scritto sulla spiegazione di quello che oggi si dice « processo del volere interno », cioè della formazione dell' atto di volontà.

(*cont.*)
facit Verum; » — *ibid.* — I, II, p. 365 — *Super* Unitatem nihil est; illud quippe, nisi et ipsum verum sit, quid esse potest? Quod si verum est, veritatis, (quam ideo super ipsum esse oporteat) partecipatione verum est. Super Bonitatem nihil, Simplici namque et absoluta Bonitate si quippiam melius esset, idem quoque illa superius intelligeretur. Superius autem non nisi maiori Bonitatis partecipatione. Atqui non est Bonitas, cui aliqua Bonitatis portio superadditur; » — *Sum. term. met.*—I, IV, p. 75— « Cuius bonitate omnia sunt bona, sicut cuius veritate omnia sunt verae ».

Egli aveva detto, come fu notato più sopra, che la vita psichica, derivazione da quella vegetativa, si manifesta come tendenza e sensibilità — « concupiscentia et sensus »; donde, gradatamente, viene fuori la volontà e l'intelletto: « voluntas atque intellectus » che perciò non sono, nè possono essere contrari (1).

Due osservazioni c'è da fare in ordine a questa concezione psicologica di G. Bruno: 1. che le funzioni o facoltà conoscitive — « sensus et intellectus » — e quelle affettive e impulsive — concupiscentia et voluntas » hanno tutte la stessa origine e si svolgono di pari passo. Concezione di grande importanza, per comprendere la dottrina dell'auto-determinismo di questo filosofo, in cui si conciliano le due teorie, credute contrarie, del sentimentalismo - volontarismo da un lato e dell'intellettualismo dall'altro; 2. che la volontà, considerata come potere impulsivo, ha la sua origine nella tendenza ad agire, detta ora « inclinatio », (2) ora « concupiscentia », (3) ora anche « voluntas sensitiva » (4) e ora finalmente « appetitus » (5).

Il termine, più proprio, tanto più che è quello ado-

---

(1) *Sig. sigill.* — II, III, pag. 176. — Prima di lui, anche Telesio, che aveva sorpassato il contrasto fra la forma e la materia, fra lo spirito e il corpo, fra la ragione e il senso, aveva conciliato l'appetito e la volontà razionale. — v. F. Fiorentino — *B. Telesio* — p. 319, *ed. cit.*

(2) *Lamp. trig. st.* — III, p. 140.

(3) *Sig. sigill.* — II, II. p. 176.

(4) *Sum. ter. met.* — I, IV. p. 35.

(5) *Med. Lull.* — III, p. 622. — « Appetitus est potentia generalis sub se plures species habens.... unus propter potum, alius propter cibum, alius propter somnum etc. ».

perato dalla filosofia tradizionale, è quest' ultimo. E alle volte esso significa la pura e semplice tendenza ad agire, ma più comunemente è il desiderio d'agire.

Ad ogni modo, nell'uno e nell'altro caso, il processo volitivo si svolge di pari passo con quello affettivo e conoscitivo. E però G. Bruno diceva che l'appetito, come potenza d'agire, partecipa dei sentimenti, della sensazione e della percezione, perchè queste funzioni sono congiunte. (1)

Questa concezione psicologica è del massimo valore, perchè ci dice che il potere volitivo, sin dalle sue fasi più rudimentali, si svolge per opera dell' impulsività, non solo dei sentimenti, ma anche delle forme conoscitive, cominciando da quelle più elementari, apprestateci dai sensi.

Nessuna maraviglia ci deve fare una concezione siffatta, e per cui G. Bruno ha il diritto di essere chiamato un precursore della dottrina delle *idee-forze*, formulata, per i primi, tra noi, dall' Ardigò, e fra i Francesi. dal Fouillée, quando si pensi che il nostro filosofo, nell' esposizione della sua « moral filosofia », s' ispirò moltissimo a Platone, cui rimonta la paternità di questa dottrina.

Sulla volontà perciò esercitano il loro influsso i senmenti e le conoscenze, fin dalle loro prime forme. Ora, poichè l'uomo continuamente si trova sotto l'azione della loro impulsività, ne viene che è esposto all'al-

---

(1) *Medic. Lull.* — III, p. 622. — « Appetitus partecipat cum sensitiva forma et imaginativa, eo quia potentiae conjunctae sunt; et sic appetitus disponit species potentiae sensitivae, et sensitiva imaginativae. »

talena del piacere e del dolore, perchè l'uno e l'altro sono contrari. (1) « Non è, dunque, — diceva G. Bruno — dilettazione senza contrarietà......; come senza contrarietà non è dolore. » (2)

Di qui l'incontentabilità dell'uomo, perchè, raggiunto lo stato di piacere che si agognava, si hanno altri desiderî e perciò altri dolori, che ci spingono ad aspirare al possesso di altri beni, creduti sorgenti di nuove soddisfazioni. (3)

Però l'uomo ideale è quello che si sa contentare del poco, che sa limitare i bisogni corporei, per liberare, quanto più è possibile, l'anima, cioè la mente, dalla schiavitù del corpo. (4)

Il potere impulsivo, che si può dire irrazionale, finchè la volontà è determinata dall'energia dei sentimenti e delle conoscenze d'ordine inferiore, diventa,

---

(1) *Spaccio d. b. t.*—II, p. 21.—« In nullo esser presente si trova piacere, se il passato non n'è venuto in fastidio..... ».

(2) *De gli e. f.* — II, p. 323.

(3) *De gli e. f.* — II, p. 324. — « Quindi aviene che nessuno s'appaga del stato suo, eccetto qualch' insensato e stolto, e tanto più, quanto più si ritrova nel maggior grado del fosco intervallo della sua pazzia » ;.... « perchè se è raggione che sia un buono finito, un perfetto terminato, improporzionalmente è raggione che sia un buono infinito; perchè, dove il finito bene è per convenienza e raggione, l'infinito è per absoluta necessità ». — *De l'inf. u. e m.* — I, p. 286; v. anche *ibid.* — p. 292.

(4) *De imm. et inn.* -- I, II, lib. VII, c. I. p. 243.

« .... Sisque ita contentus paucis, tanquam omnia sint haec;
Non satis es dives, quia sensus pauperiei,
Nullus adest; sanus, quia nullaque opinio morbi. »

« *De imm. et inn.* — I, I p. 209. — Dives est qui multa habet; ditior, cui pauca sufficiunt; ditissimus, qui haec omnia contemnit. »

invece, razionale, quando si lascia trascinare dalla forza dei sentimenti e delle conoscenze d' ordine superiore.

L' amore intellettuale, cioè, l'amore del vero, del bello e del buono, è il prototipo di questi impulsi. (1)

E le idee del vero, del bello e del buono sono le conoscenze energetiche più elevate, che possano spingere la volontà dell' uomo ad auto-determinarsi conforme richiede « la moral filosofia. »

Qui G. Bruno si trovò di fronte alla dottrina di quei psicologi medievali, che avevano ammessa la più aperta antitesi fra l'intelletto e la volontà: dei quali alcuni avevano sostenuto che la volontà è rimorchiata dall' intelletto, e altri al contrario.

Per lui anche qui vi è l' interferenza dei contrari, per il fatto che l' intelletto, la volontà e il sentimento si svolgono insieme; intendendo dire che ogni stato d' animo è nello stesso tempo conoscitivo, affettivo e impulsivo, sebbene questi tre aspetti stieno volta per volta in proporzione diversa.

Come la mente non si stanca, dopo avere trovata una verità, di cercarne altre, così la volontà non è mai contenta e tende sempre a conseguire altri fini, dopo avere raggiunti quelli che desiderava. (2)

---

(1) *Sig. sigill.* — II, II, p. 195. — « .... ipse est vigentium vigor...., frigida calefacit, obscura illustrat, torpentia excitat,... inferiora divino furore ducens supracaelestem plagam peragrare facit; cuius ministerio animae corporibus detinentur, cuius ducatu in contemplationem eriguntur, cuius volatu superata naturae difficultate Deo copulantur... ».

(2) *De imm. et inn.* — I, I, lib I, p. 203. — « Quoties enim aliquam superesse noscendam veritatem, et quam dici aliquod superesse bonum comparandum judicamus, aliam semper inquirimus, aliud semper appetimus. Non igitur in veritate terminum habent, et in bono finibus incluso, inquisitionis et expetentiae finis erit. »

Qui G. Bruno spiegò le intime relazioni che intercedono fra le potenze conoscitive e quelle appetitive, — sentimenti e volontà — dimostrando che le une non si possono scompagnare, reciprocamente, dalle altre; (1) intendendo così dire che la « *voluntas sequitur intellectum*, e, viceversa, che l' « *intellectus sequitur voluntatem* », perchè ogni appetito, ogni desiderio, ogni volontà implica una conoscenza, e, a sua volta, ogni conoscenza è impulsiva, cioè determinatrice di appetiti, di desiderî e di atti di volontà. (1)

Questa intuizione è geniale, perchè, mentre serve a farci rilevare che anche nel mondo morale i contrari — le potenze appetitive e conoscitive — tendono a identificarsi nell' unità dell' energia dell' anima, che è nello stesso tempo affettiva, impulsiva e conoscitiva, (2) ci

---

(1) *De gli e. f.* — II. p. 298-9 — « Nel terzo dialogo — della 2ª parte — . . . . è dichiarato l' essere e modo delle potenze conoscitive e appetitive. Là si manifesta qualmente la volontà è risvegliata, addirizzata, mossa e condotta dalla cognizione; e reciprocamente la cognizione è suscitata, formata e ravvivata dalla volontade, procedendo or l' una dall' altra, or l' altra da l' una. Là si fa dubio, se l' intelletto, o generalmente la potenza conoscitiva o pur l' atto della cognizione, sia maggiore de la volontà, o generalmente della potenza appetitiva, o pur de l' affetto; se non si può amare più che intendere, e tutto quello ch' in certo modo ancora si conosce, e per il roverso; onde è consueto di chiamar l' appetito cognizione, perchè veggiamo che gli Peripatetici, nella dottrina de' quali siamo allevati e nodriti in gioventù, sin a l' appetito in potenza e atto naturale chiamano cognizione; onde tutti effetti, fini e mezzi, principii e conseguenze ed elementi, distingueno prima- media- ed ultimamente noti secondo la natura, nella quale fanno in conclusione concorrere l' appetito e la cognizione ».

(2) *De gli e. f.* — II. p. 455. — « Gli occhi apprendono le specie e le proponeno al core, il core le brama, e il suo bramare

(*segue*)

insegna che tanto l'intelletto, quanto la volontà non esauriscono mai la loro potenzialità, perchè l'intelligibile e l'appetibile non hanno fine. (1)

Le conseguenze che egli trasse da questo principio sono del più alto interesse, perchè non solo pose in chiara luce la ragione, per cui, nella vita teoretica, non ostante la coscienza della limitazione delle facoltà conoscitive e delle stesse conoscenze, noi non ci contentiamo mai delle verità già scoperte, ma desideriamo sempre più rintracciarne altre, — e di qui l'esigenza e la ragion d'essere della metafisica —; ma anche dimostrò le cause, per cui, nella vita pratica, non ci contentiamo mai dello stato in cui ci troviamo, e desideriamo il possesso di altri beni e il godimento di altri piaceri. (2)

(*cont.*)
presenta agli occhi; quelli concepeno la luce, la diffondeno e accendeno il fuoco a questo; questo scaldato e acceso invia il suo amore a quelli, perchè lo digeriscano. Cossì primieramente la cognizione muove l'affetto, ed appresso l'affetto muove la cognizione .. Così con l'intelletto speculativo prima si vede il bello e buono, poi la volontà l'appetisce, e appresso l'intelletto industrioso lo procura, séguita e cerca ».

(1) *De gli e. f.* — II. p. 352. — « Essendo l'intelletto divenuto all'apprensione d'una certa e definita forma intellegibile e la volontà all'affezione commensurata a tale apprensione, l'intelletto non si ferma là, perchè dal proprio lume è promosso a pensare a quello che contiene in sè ogni geno dell'intelligibile e appetibile, sin che vegna ad apprendere con l'intelletto l'eminenza del fonte de l'idee, oceano d'ogni verità e bontade »...

(2) *De gli e. f.* — — II p. 421 — « La potenza intellettiva mai si quieta, mai s'appaga in verità compresa, se non sempre oltre e oltre procede alla verità incomprensibile. Cossì la volontà che sèguita l'apprensione, veggiamo che mai si appaga per cosa finita. »

La mente e la volontà, giacchè procedono di conserva verso il conseguimento del loro obbietto — dell'intelligibile l'una, dell'appetibile l'altro — si acquietarebbero e avrebbero pace nel solo caso che potessero scoprire e conoscere la Realtà, Dio, che, sotto l'aspetto teoretico, « è la verità de le veritadi », mentre, sotto l'aspetto pratico, è la somma bontà, il bene supremo. Ma, poichè questo fine ultimo, logico ed etico, è irraggiungibile, per la ragione che, come si disse, l'intelletto nostro si aggira sempre fra le *ombre* delle *idee*, cioè dell'essenza inconoscibile delle cose, e la volontà fra beni e piaceri, che sono illusori e irrazionali, in confronto del vero bene e del vero piacere, che non possono essere raggiunti e posseduti da anima umana, ne viene che l'uomo si può dire un essere finito, che però tende all'infinito, perchè « non vi è sazietà, per quanto sempre s'abbia appetito »;..... e però « il sommo bene deve essere infinito, e l'appulso de l'affetto verso e circa quello esser deggia anco infinito » (1).

Qui si potrebbe chiedere perchè l'uomo porti *ab innato* questa tendenza o « appulso », dalla cui impulsività è spinto, senza tregua, verso la perfezione, teoretica e pratica, o meglio verso la perfettibilità.

---

(1) *De gli e. f.* — II. p. 453. — « Sotto queste sentenze la filosofia naturale ed etica, che vi stà occolta, lascio cercarla, considerarla e comprenderla a chi vuole e puote.

« Sol questo non voglio lasciare, che non senza raggione l'affezione del core è detta infinito mare dall' apprension degli occhi. Perchè, essendo infinito l' oggetto de la mente, ed a l' intelletto essendo definito oggetto proposto, non può essere la volontade appagata de finito bene; ma, se oltre a quello si ritrova altro, il brama e il cerca..... Però non è specie definita... l' intelletto, non è definita la specie de l' affetto..... »

La domanda fu prevista da G. Bruno, e ad essa rispose col sostenere che la natura, considerata in sè stessa, è perfetta, e, come tale, il bene traluce in tutte le cose dell' universo, che perciò tendono sempre a ciò che è ottimo e perfetto.

Già, se essa non è diversa da Dio, non può essere che perfetta come Dio, perchè qui G. Bruno, contrariamente a quanto aveva sostenuto Aristotile, dichiarò che la perfezione è propria di ciò che è infinito, perciò di Dio, della Natura, vale a dire della Natura-Dio, mentre l'imperfezione è delle cose finite. (1)

Di qui spunta la dottrina ottimistica di questo filosofo, il quale, sotto questo « punto di vista », si può dire un seguace di Platone e un precursore di Leibnitz, con questa differenza, però, che, egli, pur sostenendo che nell' universo tutte le cose sono improntate all' idea del bene, non accettò che quest' idea fosse di là dalla natura, come affermarono quei due pensatori, perchè la considerò immanente nella stessa natura, per la stessa ragione, per cui aveva sostenuto che la forma, l' energia, il moto, la vita e la psiche sono insiti nella stessa materia, cioè nella *substantia rerum*.

Sotto il punto di vista, dell' immanenza, invece, è più vicino ad Aristotile, il quale, come si sa, aveva

---

(1) *De imm. et inn.* — I. I, p. 307. — « Ideo perfectum simpliciter et per se et absolute est unum infinitum, quod et quo neque majus esse potest quippiam, neque melius. Hoc est unum ubique totum, Deus, naturaque universalis ; cuius perfecta imago, et simulacrum nullum esse potest, nisi infinitum ; finitum ergo quod libet est imperfectum, mundus quicumque sensibilis imperfectus est, ut malum et bonum, materia et forma, lux et tenebrae, tristitia et gaudium, concurrunt..... »

detto che la causa motrice e la causa finale sono tutt'uno. È vero che, come vedemmo a suo luogo, questo filosofo aveva posto Dio, che è la causa prima, fuori dalla materia, ma, da quello scienziato che era, col non avere seguìto l'idealismo del maestro, aveva anche lasciato da parte la dottrina della finalità trascendente.

E fu per questo che G. Bruno si trovò nel Rinascimento ad essere uno dei pochi filosofi, che, senza seguire il meccanicismo degli spiriti novi, specialmente di Telesio, fosse riuscito ad evitare la teoria teleologica di Platone, di Plotino e dei teologi cristiani. (1)

Per G. Bruno, adunque, c'è, come si è detto più volte, una finalità cosmica; se non che le cause efficienti e finali della « moral filosofia » non sono trascendenti, com'erano pei dualisti, ma immanenti. E non poteva essere in altro modo, dopo che egli aveva dimostrato che la natura porta seco una finalità immanente, un'*idea*, cioè, non separata dalla materia, o meglio dalla *substantia rerum*, che regola il divenire dalle cose cosmiche, inorganiche, organiche, psichiche e sociali, come meglio non si potrebbe concepire.

Per opera di questa teleologia ottimistica, insita in tutte le cose, l'universo infinito ha la tendenza ad esi-

---

(1) Infatti la quistione lungamente dibattuta nel Medio Evo e nel Rinascimento *fu quella* fra la trascendenza e l'immanenza. Il Medio Evo.... si appigliò a quel lato dell'Aristotelismo, che più si affaceva a quel dispregio della natura, che allora era in voga; e la Rinascenza, al contrario, combattendo la dottrina della finalità esterna, ed anche esagerando questo lato, con la negazione recisa di ogni finalità, credette distruggere la filosofia aristotelica. » — *F. Fiorentino* — *G. Telesio* — v. I, p. 161, *ed. cit.* — G. Bruno, invece, conciliò anche qui le due dottrine.

stere sempre lo stesso. a conservarsi e a perfezionarsi (1).

La natura generante, perciò, non si muta mai in sè stessa, perchè l'assoluta essenza è assoluta perfezione; quella che si muta è la natura generata, cioè il mondo fenomenico, dove appare il contrasto fra l'essere e il non essere, fra ciò che è perfetto e ciò che è imperfetto.

Se il mondo ha la tendenza ad essere sempre lo stesso, (2) ciò si deve al fatto che il fine e la perfezione di ogni essenza è l'esistenza e la conservazione di sè stessa; il che è il massimo piacere. (3)

L'universo, cioè, la natura generata, è perfetto, perchè per la sua esistenza non manca di nulla. (4)

Esso ha avuto per primo principio la volontà di Dio, cioè il bene. (5)

---

(1) *Animadv. in Lamp. Lull.* — II. II, p. 366. — « Quod est bonum, debet esse; universum est bonum et maximum bonum... Bonitas mundi tanta est, ut possit se ipsum servare... Bonum habet id bonum; mundus cum sit perfecte bonus, perfectum habet bonitatem... Mundi bonitas semper est in eodem vigore... »

(2) *Animadv. in Lamp. Lull.* — II, II, p. 365. — « In mundo est appetitus et appulsus ad esse semper... »

(3) Perciò per Telesio « voluptas est conservationis, dolor dextructionis sensus ».—*De rer. nat.*—lib. VIII, c. III.; — Per G. B. « Finis et perfectio omnis operationis est consistentia et esse... » *Animadv. in Lamp. Lull.* — II. II, p. 366.

(4) *De imm. et inn.* — I, I, c. XIII. p. 309-311: specie p. 312.

(5) *De imm. et inn.* — I, II, lib. VIII. c. VI. p. 302.

« At vero, o miserum ingenium, quaenam tibi causa
Aequi est atque boni, praeterquam dia voluntatis,
Iustitiae atque boni ratio est divina voluntas. »

Il credere che esso non sia perfetto è un'affermazione gratuita, nessuno conoscendo l'intima volontà di Dio (1).

La natura — egli diceva — in tutte le sue manifestazioni non può fare nulla di meglio, (2) perchè il primo principio di essa è il bene, e l'ultimo fine, verso cui sono rivolte tutte le cose, è la perfezione assoluta, cioè il sommo bene. (3)

L'ottimismo di G. Bruno arrivò a tal punto che egli nel mondo non vide altro che bene, come causa, mezzo e fine di tutte le cose (4).

Se nel mondo c'è male, questo non può essere che per le cose individuali, che hanno esistenza contingente, ma non mai per la realtà assoluta; come se c'è im-

---

(1) *De imm. et inn.* — I, II, lib. VIII, c. X. p. 316... — « Sed, o bone, quid est quod tibi de illius Dei voluntate constat? »

(2) *De imm. et inn.* — I, I. p. 246-7. — « Idcirco cum in omni specie unum sit optimum, unum sit necessario agit et non aliud, atque non potest esse nisi bonus, non potest aliter facere quam faciat. Quare necessitate naturae bonum facit, atque melius.

« Caveat ergo presbyter ille,... ne... imperfectioni naturae adscribat quo sit ad alteram partem definita, ab ea aversa quam non absque maximo errore persequeretur; uno modo, hirundo facit nidum quo meliore et adcommodatiore facere non posset, sic et formicae caveam, varieque aracnearum species telam atque retia... »

(3) *Sum. term. met.* — I, IV, p. 44 « ... finis vero ultimus simpliciter est unum, ut unum est bonum simpliciter et absolutum. »

ibid. — I, IV, p. 82-5. — « Ipse solus ultimus est finis simpliciter, ad quem omnia tandem ordinantur... ; quia ita est ultimus ut etiam sit primum principium. »

(4) *De l' inf. u. e m.* — p. 274. — « E perchè tutti soggiacemo ad ottimo efficiente, non doviamo credere, stimare e sperare altro, eccetto che, come tutto è da buono, cossì tutto è buono, per buono, o a buono, da bene, per bene a bene ».

perfezione, essa ha valore per le cose finite e relative, non mai per l'infinito e per l'assoluto. (1)

Così egli si lasciava da parte tutte le teorie, escogitate dai dualisti, mistici, come Platone e Plotino, e teologi, come Agostino e Tomaso d'Aquino, per giustificare l'esistenza del male e conciliarlo con la somma bontà della Natura - Dio, che è la causa motrice e finale di tutte le cose. (2)

Or bene, se la natura generante si svolge nella natura generata, secondo una teleologia immanente, che abbraccia tutte le cose, inorganiche ed organiche, vegetali e animali, e per cui tutte le forme dell'essere si perfezionano continuamente, ne viene che anche l'uomo, come individuo e come società, non può sottrarsi a questa legge della perfettibilità indefinita.

Qui, se si fa un esame delle opere di G. Bruno, seguendo la successione cronologica con cui furono compilate, si vede subito lo svolgimento che le sue dottrine etiche incontrarono, durante le vicende della vita speculativa di questo pensatore, il quale, in questo campo di studi, si dibattè più che mai fra gl'insegnamenti della filosofia aristotelica e quelli della filosofia platonica e neoplatonica.

V'è un momento, infatti, dello sviluppo mentale di G. Bruno, in cui è molto visibile l'influsso, che sul

(1) *De imm. et inn.* — I, I, lib. I c. XIII. p. 312 — « Nihil est absolute imperfectum, malum ; sed ad aliquid tantum : omnis substantia absolute est bona ».

(2) *De u. id.* — I, II, p. 51 — « Non est autem convenieus putare deum alium a se... : idcirco ideas non habet extra se. Nos autem oportet eas extra, et supra nos inquirere, cum umbras earum tantum in nobis habeamus. »

suo pensiero esercitò l'etica di Aristotile, il quale, come si sa, per evitare le esagerazioni, da una parte dell'edonismo dei Cirenaici — secondo i quali il movente e il fine delle azioni umane era il piacere, e, dall'altra, dell'idealismo di Platone, — secondo il quale l'uomo morale per eccellenza è quello che, rispetto al corpo, sa morire a sè stesso senza cessare di vivere, e rispetto all'anima, sa vivere come se fosse puro spirito senza corpo, pura ragione senza sensi; — sostenne che la massima felicità si consegue, quando si sappia conciliare il ben vivere col ben fare.

Lo *Spaccio de la bestia trionfante* ne è una prova; perchè in quest'opera G. Bruno seguì molto da vicino le dottrine di Aristotile, come il quale si fece a sostenere che l'uomo è nato nella società e per la società, dove può soltanto compiere il suo destino e aspirare al massimo grado di felicità.

Egli perciò, partendo dal principio che l'uomo per essere felice, deve quanto più sia possibile, bastare a sè stesso, fece la glorificazione del lavoro moderato, ma fecondo di risultati, e del riposo,—egli diceva dell'*ocio*— necessario alla reintegrazione delle forze consumate. (1)

Qui si vede in G. Bruno non più il pensatore, edu-

---

(1) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 130-1 — « Tu, Pazienza, confirmami, affrenami e administrami quel tuo Ocio eletto, a cui non è sorella la Desidia, ma quello che è fratello de la Tolleranza... Amministrami quell' Ocio, con cui io possa far cose più belle, più buone, e più eccellenti, che lascio... Tu, Ozio, mi administra, per cui io vegna stimato manco ocioso che tutti gli altri; per ciò che per tuo mezzo accaderà, che io serva a la repubblica e defension de la patria più con la voce ed esercitazione, che, con la spada, lancia, scudo, il soldato, il tribuno, l' imperatore. »

cato ad escogitare teorie metafisiche, che ami isolarsi dalla moltitudine, per inabissarsi « nell'oceano della verità », mediante l'intuizione intellettuale; ma l'osservatore pratico, il sociologo positivo, che comprende che la società umana in tanto si può conservare e perfezionare, in quanto s'affatica sempre più a dominare la natura, conciliando il lavoro col riposo, il moto con la quiete.

E di qui il suo senso di disprezzo, prima per gl'infingardi, quali erano gl'italiani del suo secolo, dediti alle mollezze e al servilismo verso gli stranieri, e poi per la vita, così detta contemplativa del clero, secolare e regolare della chiesa cattolica, che, invece, si godeva gli ozî sterili dei numerosi conventi e le vistose prebende onde questi erano dotati. (1)

---

(1) Nello *Spaccio d. b. t.* — II, p. 148-9 — c'è una descrizione dei costumi del secolo XVI, esposta con una satira e un'ironia impareggiabili, da farci vedere in G. B. un precursore del Parini. Pare di assistere allo svolgimento della vita giornaliera del « giovin signore » « Ti par, Giove disse, che in casa dell'Ocio sia ocio, quanto a la vita attiva, là dove son tanti gentiluomini di compagnia e servitori, che si alzano ben per tempo la mattina, per lavarsi tre o quattro volte con cinque o sette sorte d'acqua il volto e le mani, o chi col ferro caldo e con l'impeciatura di pelle spendono due ore ad incresparsi e ricciarsi la chioma, imitando la alta e grande providenza, da cui non è capello di testa che non vegna esaminato, a ciò di quello secondo la sua raggione vegna disposto? Dove appresso con tanta diligenza si rassetta il groppone, con tanta sagacità si ordinano le piegature del collaro, con tanta moderanza s'affibiano gli bottoni, con tanta gentilezza s'accomodano gli polsi, con tanta delicatura si purgano o si contemprano le unghie; con tanta giustizia, moderanza, equità s'accopulano le braghe col giubbone, con tanta circospezione si dispo-

 (segue)

Ecco perchè anche la ruppe con la morale teologica delle chiese cristiane, fondata sul dogma che la vera felicità fosse stata quella goduta dai primi uomini.

Come sferza i lodatori dell' età dell' oro..., cioè del paradiso terrestre! che non nomina apertamente, ma che non sono altro se non i lodatori dell' ozio. (2)

G. Bruno comprendeva che il lavoro, non regolato da leggi, era stato ed è causa di abusi contro i diritti dei più deboli, la cui opera non è stata ricompensata secondo equità, (1) e perciò spesso parla come

---

(*cont.*)

neno que' nodi de le stringhe... Dove con tanta leggiadria si muoveno gli passi, si discorre, per farsi contemplare, la cittade, si visitano ed intertegnono le dame, si balla, si fa de capriole, di correnti,... di tresche; e quando altro non è che fare per essersi stancata ne le dette operazioni, ed evitar l' inconveniente di commettere errori, si siede a giuocare di giuochi da tavola, ritraendosi dagli altri più forti e faticosi, o in tal maniera si evitano tutti li peccati, se quelli non son che sette mortali o capitali....? ».

(1) Nello *Spaccio d. b. t.* — II. p. 138. — l' Ozio fa la sua apologia, mentre accusa il Lavoro di esser lui la causa di tutti malanni sociali.

« Chi è quello, o dei, che ha servata la tanto lodata età de l'oro? chi l'ha istituta? chi l'ha mantenuta altro che la legge de l'Ocio, la legge della natura? Chi l' ha tolto via? chi l'ha spinta quasi irrevocabilmente dal mondo, altro che l' ambiziosa sollecitudine, la curiosa fatica? Non è questa quella che ha perturbato il mondo, e l' ha condotto ad un'età ferrigna e lutosa e argillosa...; che ha fatto nascere l' Astuzia, la Vanagloria, il Dispreggio d'altri, la la Violenza, la Malizia, etc.., Oppressione, Usurpazione, Dolore, Tormento, Timore e Morte; li quali son gli executori e vendicatori mai del quieto Ocio, ma sempre della sollecita e curiosa Industria, Lavoro, Diligenza, Fatica...? »

(2) L' Ozio, perciò continua ad accusare il Lavoro come origine e causa di tutte le ingiustizie sociali. « Tutti magnificano

(*segue*)

un tribuno popolare dei nostri tempi, che combatta la ragione giuridica della proprietà privata e la tirannia del capitale, cui è soggetto l'operaio; ma da qui a dimotrare che, dunque, il lavoro è una dura condanna, come immoralmente è detto nella s. Scrittura, ci corre. Esso per G. Bruno è un dono di Dio, che diede all'uomo le mani per servirsene come di strumenti necessari all'esecuzione e al compimento delle azioni, richieste dai bisogni della vita, come diede l'intelletto per cercare la verità e darsi ragione della natura delle cose. (1)

Contro coloro, perciò, che decantavano, come fecero

(*cont.*)
la bella età dell' oro, e poi stimano e predicano per virtù quella manigolda, che la estinse, quella ch'ha trovato il mio e il tuo; quella che ha divisa e fatta propria a costui e colui non solo la terra, (la quale è data a tutti gli uomini suoi), ma, ed oltre, il mare, e forse l' aria ancora. Quella ch' ha messa la legge agli altrui diletti, ed ha fatto che quel tanto, che era bastante a tutti, vegna ad esser soverchio a questi, o meno a quell' altri, onde questi, a suo mal grado, crapulano, quegli altri si muoiono di fame. — *Spaccio d. b. t.*—II, p. 139-140.—Essa « ha varcati gli mari, per violare quelle leggi della natura, confondendo que' popoli, che la benigna madre distinse, e per propagare i vizi da una generazione in un' altra..., quai sono le aperte ribaldarie e stoltizie e malignità di leggi usurpative o proprietarie del mio e tuo; e del più giusto, che fu più forte possessore; e del più degno, che è stato più sollecito e più industrioso e primiero usurpatore di quei doni o membri de la terra, che la natura, o per conseguenza Dio, indifferentemente donano a tutti ». — *Sp. d. b. t.* — II. p. 139-140.

(1) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 143. « E per questo ha determinato la provvidenza che l' uomo vegna occupato ne l' azione per le mani, e contemplazione per l' intelletto: de maniera che non contempla senza azione, e non opra senza contemplazione. »

i teologi delle chiese cristiane, la vita morale e innocente dei primi uomini, perchè non ancora soggetti alla ferrea legge del lavoro, G. Bruno fece notare che « ne l' età.... de l' oro per l' Ocio gli uomini non erano più virtuosi, che sin al presente le bestie son virtuose; e forse eran più stupidi, che molte di queste » (1), e che l' ozio, se non è vizio, non è certo, in modo assoluto, virtù ». (2) Non è giusto adunque dire che « gli uomini dell'età dell'oro erano virtuosi, perchè non erano cossì viziosi, come al presente; atteso che è differenza molta tra il non esser vizioso e l'esser virtuoso; e non cossì facilmente l'uno si tira da l'altro, considerando che non sono medesime virtudi, dove non son medesimi studi, medesimi ingegni, inclinazioni e complessioni. » (3)

E contro questi stessi teologi, poi, che, in tono pessimistico, lamentavano che la società umana, con l'allontanarsi dallo stato d' ignoranza e d' innocenza primitiva, corre sempre verso la corruzione, G. Bruno, da quell' osservatore serio ch' era, fece rilevare che il bene e il male, la virtù e i vizî, la giustizia e l' ingiustizia, sono inerenti alla natura umana e perciò fatali. (4)

---

(1) *Spac. d. b. t.* — II, p. 143.

(2) *Spac. d. b. t.* — II, p. 145. — « A voi dunque, Ocio e Sonno, con la vostra aurea etade, converrà bene che non siate vizii qualche volta e in qualche maniera; ma giamai e in nessun modo che siate virtudi ».

(3) *Spac. d. b. t.* — II, p. 145.

(4) *Spac. d. b. t.* — II, p. 144. — « De le ingiustizie e malizie che crescono insieme con le industrie non ti devi meravigliare, perchè, se gli bovi e scimmie avessero tanta virtù ed ingegno, quanto gli uomini, arrebono le medesime apprensioni, gli medesimi affetti e gli medesimi vizii ». Perciò egli, come con-

(segue)

Di qui l'apoteosi del lavoro, il quale, com' espressione dell' attività umana, mentre serve come mezzo indispensabile per soddisfare i bisogni fisici, intellettuali e morali, ha acùito il nostro ingegno e nobilitato la nostra condizione, facendoci dominare a poco a poco la natura; sicchè, per opera di esso, l'uomo si è allontanato dallo stato bestiale, per avvicinarsi sempre più a l'esser divino (1).

Si capisce, per altro, che il lavoro deve essere moderato, alternato cioè col riposo, non solo per non mutarsi in fatica (2), ed essere causa di mali individuali e sociali, ma, anche, per essere più fecondo di risultati benefici. (3)

(cont.)
dannava l'ozio, fonte di vizî e di povertà, che faceva gli uomini miseri e servili, quali erano gl' italiani del secolo XVI, così condannava, per una ragione contraria, il lavoro sfrenato e ingordo, rivolto a sfruttare i deboli, e che aveva « reso sollecito *il* Portoghese, curioso e avaro *il* Britanno, *col* capo aguzzo *il* Genovese, tenace e stiptico *lo* Spagnuolo » etc. — *Spac. d. b. t.* — II, p. 262.

(1) *Spac. d. b. t.* — II, p. 143-4. — « Or, essendo tra essi per l' emulazione d' atti divini ed adattazione di spirituosi affetti note le difficoltadi, risorte le necessitadi, sono acuiti gl' ingegni, inventate le industrie, scoperte le arti: e sempre di giorno in giorno per mezzo de l' egestade, della profondità de l' intelletto umano si eccitano nove e maravigliose invenzioni. Onde, sempre più e più per le sollecite ed urgenti occupazioni, allontanandosi dall'essere bestiale, più altamente s' approssimano a l'esser divino. »

(2) *Spac. d. b. t.* -- II, p. 127. — « perchè cossì la fatica non deve essere fatica a sè ».

(3) *Spac. d. b. t.* — II, p. 153 — « Per beneficio di quello, — ocio — questa — la fatica — fia più raggionevole, più spedita e pronta, perchè difficilmente dalla fatica si procede a la

(*segue*)

In una società, concepita così, il bene e il male, per necessità di cose, coesistono, e però l'uomo è un misto di virtù e di vizi.

Di modo che, anche per quest'altra ragione, oltre a quelle esposte più sopra, le nozioni giuridiche di giusto e ingiusto e quelle morali di onesto e di disonesto non possono essere che relative, secondo i luoghi e i tempi. Ne sono una prova: 1. le leggi dei diversi popoli, che sono suggerite dai bisogni della vita pratica, così molteplici e variabili (1); 2. il giudizio di valutazione, secondo cui le azioni umane vengono commisurate alla idea di bene o di male, così mutevole e relativa, secondo le circostanze (2).

(*cont.*)
fatica. E sì come le azioni, senza premeditazioni e considerazione, non son buone, così senza l'ocio premeditante non vagliono. Parimente non può essere suave e grato il progresso da l'ocio a l'ocio, per ciò che questo giamai è dolce, se non quando esce dal seno della fatica ».

(1) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 61. — « Tutti quei ch'hanno giudizio naturale...., giudicano le leggi buone, perchè hanno per scopo la prattica: e quelle in comparazione son megliori, che donano meglior occasione a meglior prattica; perchè de tutte leggi altre sono state donate da noi (dicono gli dei), altre finte dagli uomini, massime per il comodo de l'umana vita ».

(2) *Spac. d. b. t.* — II, p. 85-6 — *Sofia* dice a Saulino: « ..... non distingua gli costumi e le religioni tanto per la distinzione di taglie e differenze di vesti, quanto per buoni e megliori abiti di virtù o disciplina ;..... non dica maggior errore il superbo appetito di gloria, onde resulta sovente bene alla republica, che la sordita cupidiggia di denari ; non faccia tanto trionfo d'uno perchè abbia sanato un vile e disutil zoppo, che poco o nulla vale più sano che infermo, quanto d'un altro che ha liberato la patria...; non permetta, che si addrizzeno statue a' pol-

(*segue*)

È vero che G. Bruno ammetteva l' esistenza d' una coscienza etica connata all' uomo, « perchè negli animi di tutti è una certa natural santità, che, assisa nell'alto tribunale de l' intelletto, esercita il giudicio del bene e del male, de la luce e tenebre, » (1): è vero che, secondo le sue idee giuridiche e morali, la giustizia dovrebbe essere eguale e assoluta, quasi come il destino imaginato cieco dai Greci, per significare che era impassibile con tutti; (2) ma è anche vero che egli comprese chiaramente che le idee giuridiche e morali variano secondo i costumi, di cui sono l'esponente (3).

Questa fu la ragione, per cui egli, considerando l'uomo

(*cont.*)
troni, nemici del stato de le republiche e che in pregiudizio di costumi e vita umana ne porgono paroli e sogni, ma a color che fanno tempii a' dei, aumentano il culto ed il zelo di tale legge e religione per quale vegna accesa la magnanimità e ardore di quella gloria, che sèguita dal servizio della sua patria ed utilità del genio umano. »

(1) *De l'inf. u. e m.* — I. p. 412

(2) *Spac. d. b. t.* — II, p. 110 — Perciò la Fortuna dice: « io sono una giustizia, che non ho da fare differenze; ma, come tutti sono principalmente, realmente e finalmente, uno ente, una cosa medesima (perchè lo ente uno e vero son medesimo), cossì ho da ponere tutti in certa equalità, stimar tutti parimente, aver ogni cosa per uno, e non esser più pronta a riguardare, a chiamar uno che un altro, e non più disposta a donar ad uno che ad un altro, ed esser più inclinata al prossimo che al lontano.... »

(3) *Spac. d. b. t.* — II, p. 51. — « Se vogliamo mutar stato, cangiamo costumi. Se vogliamo che questo sia buono o migliore, questi non sieno simili o peggiori. Purghiamo l'interiore affetto, atteso che da l'informazione di questo mondo interno non sarà difficile di far progresso alla riformazione di questo sensibile ed esterno ».

qual'è, cioè come animale, dotato di ragione sì, ma che non cessa di essere bestia umana, giustificò la poligamia, perchè nel fatto l'uomo è stato ed è poligamico. (1)

Perciò, accanto ad una bontà naturale, che è insita in ogni cosa, e che non è soggetta a mutamenti, ne ammise un'altra morale, per cui le idee di bene e di male variano secondo i sentimenti e le conoscenze e (2) secondo le disposizioni che si sono portate dalla nascita (3).

Ecco perchè anche nei dialoghi *Degli eroici furori*, che pur rappresentano il colmo della fase idealistica delle speculazioni etiche di G. Bruno, si trova detto, in conformità delle dottrine etiche di Aristotile, che la virtù consiste nel giusto mezzo fra gli estremi opposti (4).

---

(1) *Spac. d. b. t.* — II, p. 29 — « Ivi si ristorerà quella legge naturale, per la quale è lecito a ciascun maschio di aver tante moglie, quante ne può nutrire e impugnare. »

(2) *Sum. Term. met.* — I, IV, p. 16 — « Bonitas primo est duplex, moralis et naturalis. Naturalis quidem, qua aliquid est ut esse debet secundum suum genus vel speciem vel numerum... Moralis, qua aliquid bonum est secundum affectiones intellectus et voluntatis et praxis secundum intellectum et voluntatem ».

(3) *Spac d. b. t.* -- II. p. II. — « Veggiamo che l'uomo, mutando ingegno e cangiando affetto, da buono divien rio, da temprato stemprato; e per il contrario, da quel che sembrava una bestia, viene a sembrare un' altra peggiore o migliore, in virtù di certi delineamenti e figurazioni, che, derivando da l' interno spirito, appaiono nel corpo; di sorte che non fallarono mai un prudente fisionomista ».

(4) *De gli e. f.* — II, p. 327. — « Allora è in stato di virtude, quando si tiene al mezzo dell'uno a l'altro contrario; ma, quando tende agli estremi, inchinando a l' uno e l'altro di quelli, tanto gli manca da esser virtude, che è doppio vizio; il quale consiste

(*segue*)

Chi consideri, adunque, lo *Spaccio de la bestia trionfante*, sotto « il punto di vista » pratico troverà che G. Bruno in quest'opera mirò a conciliare le differenze delle scuole sensistiche e idealistiche, non solo con lo affermare che la virtù consiste nell'evitare l'eccesso e il difetto, (1) armonizzando il senso con l'intelletto, l'appetito con la ragione, ma anche col sostenere che l'uomo veramente morale è quello in cui le virtù etiche — fortezza, temperanza, giustizia etc. — siano d'accordo con quelle dianoetiche — sapienza e prudenza. — Egli, infatti, si propose di liberare, anzi, di purificare il mondo della morale dai tanti errori e vizî, che l'avevano, da molti secoli, deturpato, sostituendovi la verità e le virtù. (2)

(*cont.*)
in questo, che la cosa recede dalla sua natura, la perfezione della quale consiste nell'unità; e là dove convegnono gli contrarii consta la composizione e consiste la virtude ».—...*ibid.* p. 325 — « Perchè ambi due li contrarii in eccesso (cioè per quanto vanno a dar su quel più) son vizii, perchè passano la linea; e gli medesimi, in quanto vanno a dar sul meno, vegnono ad esser virtude, perchè si contegnono e rinchiudono intra gli termini ».

(1) *Lamp. trig. stat.* — III, p. 113-114. — « Quia secundum regulam,... vitae humanae persequitur ratio et operatio, a non declinante ad laevam vel dextram; et consequenter medium tenere extremitatum, in quo civilis omnis virtus consistere vulgatum est..... ».

(2) *Spac. d. b. t.* — II, *epist. ded.* — p. 7... « il che non mi parea più convenientemente poter effettuarsi, se non con ponere in numero e certo ordine tutte le prime forme della moralità, che sono le virtudi e vizî capitali, nel modo che vedrete al presente introdutto un repentito Giove, ch' avea colmo di tante bestie, come di tanti vizî, il cielo, secondo la forma di quarant'otto famose imagini; ed ora consultar di bandir quelli dal cielo, da

(*segue*)

Secondo lui, « l'uomo morale deve possedere la sapienza, (1) la prudenza, (2) la fortezza (3) « con la lanterna de la raggione innante, perchè altrimente non sarebbe fortezza, ma stupidità, furia, audacia »; (4) 2. la temperanza, (5) 3. la liberalità, (6) 4. la benevolènza, (7) e la giustizia (8), perchè solo allora la voce della coscienza può servire di controllo alla nostra condotta,

---

(*cont.*)
la gloria e luogo d' esaltazione..., e in quelle medesime stanze facendo succedere le già tanto tempo bandite e tanto indignamente virtudi ».

(1) E però, anzitutto, « dov'era l'Orsa, per raggion del luogo, per esser parte più eminente del cielo, si prepone la Verità, la quale è più alta e degna de tutte cose ». — *ibid.* — II, p. 13.

(2) « Dove obliqua e incuria il Drago, per esser vicina alla Verità, si loca la Prudenza, con le sue damigelle, Dialettica e Metafisica... » — *ibid.* — p. 14.

(3) « Dove con la sua mazza par che si faccia spacio Alcide..., va a far la sua residenza la Fortezza... » — *ibid.* — II, p. 14.

(4) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 116.

(5) « Nel luogo de l' umido e stemprato Aquario vedi la Temperanza, madre di molte e innumerabili virtudi ». — *ibid.* — II, p. 18.

(6) « Là, d' onde l' Aquila si parte..., va a soggiornare la Magnanimità... » — *ibid.* — II, p. 16.

(7) « A la stanza di Triptolemo monta la Umanità, con la sua fameglia: Conseglio, Aggiuto, Clemenzia, Favore, Suffragio, Soccorso, Scampo, Refrigero con altri compagni e fratelli...., che versano nel campo de la *Filantropia*...; a cui non si accosta la Misantropia... » — *ibid.* — II, p. 15.

(8) « Là dove Artofilace osserva il carro, monta la Legge, per farsi vicina alla madre Sofia, e quella vedrassi versar ne li campi divino, naturale, gentile, civile, politico, economico ed etico particolare... » — *ibid.* — II, p. 14.

spingendoci a fare il bene e inibendoci di commettere il male. (1)

Come si vede, fin qui G. Bruno aveva inteso a conciliare la pratica con la teoria, la vita attiva con quella speculativa; ma, quando si chiuse questa fase del suo sviluppo filosofico, su cui aveva agito da una parte l' influsso delle dottrine degli edonisti e dei sensisti, quali furono Democrito, Eraclito, Aristippo ed Epicuro, e dall'altra le dottrine degli eudemonisti e degl' idealisti, — quali furono Socrate, Platone e Aristotile; — quasi dimentico di quanto fin ora aveva detto sulla necessità di conciliare i contrari per aversi l'uomo veramente felice, lasciatosi trasportare dal misticismo, fece, un cambiamento di fronte, e, spezzando l'unità fra la pratica e la teoria, già stabilita, e perciò fra le virtù etiche e quelle dianoetiche, diede la prevalenza a quest'ultime e decantò la felicità della vita contemplativa.

Ed ecco i dialoghi *De gli eroici furori*, che sentono di quel misticismo e di quell'ascetismo, che è la nota caratteristica dei dialoghi ricostruttivi di Platone, quali sono il *Symposion*, il *Phaedo*, il *Phaedrus* e la *Respublica*, e che è pure il carattere dominante del neo-platonismo di Plotino e spesso della Patristica e della Scolastica.

---

(1) *Lamp. trig. stat.* — III, p. 114 — « Syndaeresin, quam appellant, utpote conscientiae internum remorsum remurmuratorem contra perversas cogitationes; qui de puppi animae nostrae reclamat vociferantem non contemnere, et ad imaginem intelligibilis mundi et architectum sensibilis ad istius dictatum conformari. » — *ibid* p. 145. — « Est syndaeresis, utpote conscientiae stimulus, nempe indicator, et argutor internus, brevius, et excitator ad corrigendum et reparandum commissum delictum et praevaricatum. »

Questa fase s' inizia col giustificare l'esistenza delle disuguaglianze sociali, che hanno dato luogo ai mestieri, alle arti, alle professioni, e perciò agli scambi dei servigi, ai contratti, alle obbligazioni, donde scaturisce la necessità dell' esistenza degli spiriti contemplativi. Nella società -- diceva G. Bruno — « bisogna che sieno arteggiani, meccanici, agricoltori, servidori, pedoni, ignobili, vili, poveri, pedanti ed altri simili; perchè altrimente non potrebono essere filosofi contemplativi, coltori degli animi, padroni, capitani, nobili, illustri, ricchi, sapienti ed altri, che siano eroici simili agli dei » (1).

Qui egli sembra un seguace di quella sofocrazia, cui è ispirata la *Respublica* di Platone, perchè anche lui vuole che ogni uomo nella vita sociale compia quello ufficio, cui la natura l'ha predisposto; e perciò propugna che i filosofi siano superiori a tutti e che occupino il posto più elevato nella gerarchia delle funzioni sociali. (2)

Ed egli, da vero superuomo, nel senso bello e buono della parola, si mostrò un dispregiatore del volgo profano e indotto, come ce ne furono pochi altri nel secolo

(1) *De gli e. f.* — II, p. 435.

(2) *De gli e. f.* — II, p. 435-6. — « Però a che doviamo forzarci di corrompere il stato della natura, il quale ha distinto l' universo in cose maggiori e minori, superiori e inferiori, illustri e oscure, degne e indegne, dentro e fuori di noi....? Però io crederei che questo non deve esser messo per essempio, a fin che li sudditi, volendo essere superiori, e gl' ignobili uguali agli nobili, non vegna a pervertirsi e confondersi l' ordine delle cose, che al fine succeda certa neutralità e bestiale equalità, quale si ritrova in certe deserte e inculte republiche...; per questa caggione che gli pedanti hanno voluto essere filosofi, trattar cose naturali, intromettersi a determinare di cose divine .... »

suo, perchè si sentiva nato spirito contemplativo, filosofo, scopritore della verità, che doveva rifare, in tutti quelli che avevano la capacità di comprenderlo, la coscienza teoretica e pratica (1).

Così si spiega perchè egli dicesse di sè stesso che era *« in hilaritate tristis, in tristitia hilaris »;* l' una e l'altra proprie degli spiriti contemplativi, che hanno ribrezzo di vivere insieme col volgo indotto e che sognano un mondo, molto diverso da quello in cui vive, anzi, vegeta la moltitudine ignorante e irragionevole (2).

Ed egli, come se si fosse appartato dalla società, « salì sull'alta rocca della contemplazione », perchè comprese che solo così poteva chiudersi nel mondo indefinito dello spirito e di là vagheggiare le forme intelligibili del vero, del bello e del buono. Ecco perche egli diceva che « la mente, che aspira al splendor divino, fugge il consorzio della turba; si ritira dalla commune opinione; non solo dico, e tanto s'allontana dalla molti-

---

(1) *De gli e. f.*—II, p. 437—« Però a questo tempo massime denno esser isvegliati gli ben nati spiriti, armati della verità ed illustrati dalla divina intelligenza, di prender l' arma contro la fosca ignoranza, montando sull' alta rocca della contemplazione. A costoro conviene d'aver ogni altra impresa per vile e vana ».

(2) *De l' inf. u. e m.*—I, p. 262. – « Se volete intendere onde sia questo, vi dico che la caggione è l' universitade che mi dispiace, il volgo che odio, la moltitudine che non mi contenta, una che mi innamora; quella per cui son libero in suggezione, contento in pena, ricco ne la necessitade e vivo ne la morte; quella per cui non invidio a quei che son servi nella libertà, han pena nei piaceri, son poveri ne le ricchezze, o morti ne la vita, perchè nel corpo han la catena che le stringe, nel spirto l' inferno che le deprime, ne l' alma l' errore che l' ammala, ne la mente il letargo che li uccide. »

tudine di suggetti, quanto dalla communità di studii, opinioni, sentenze; attesochè, per contraer vizii e ignoranze, tanto è maggior periglio, quanto è maggior il popolo, a cui si aggiunge » (1).

Come si vede, G. Bruno era convinto che le virtù dianoetiche fossero preferibili a quelle etiche e che la sapienza valesse tutte quante le altre virtù, perchè chi la possiede è veramente uomo felice.

Secondo lui « l' ignoranza è madre della beatitudine e felicità sensuale, » (2) propria del volgo, povero o ricco, che, perciò, vegeta e vive animalescamente; mentre la sapienza è la madre della felicità e della beatitudine razionale, propria degli spiriti eletti; perchè, quando « il senso monta all' imaginazione, l' imaginazione alla ragione, la ragione all' intelletto, l' intelletto alla mente, allora l'anima si converte in Dio, e abita il mondo intelligibile » (3); e comprende che « la verità è la cosa più sincera, più divina di tutte; anzi la divinità e la sincerità, bontà e bellezza de le cose è la verità ». (4)

Di qui ne viene che la vera felicità, anzi, il vero gaudio non può essere goduto, se non da chi si dedica alla scienza e alla filosofia, donde è concesso at-

---

(1) *De gli e. f.*—II, p. 412; *ibid.* p. 41. —« La mente, dunque, ch'aspira alto, per la prima lascia la cura della multitudine, considerando che quella luce spreggia la fatica, e non si trova se non dove è l' intelligenza; e non dov' è ogni intelligenza, ma quella, che è tra le poche principali e prime la prima, principale ed una »...

(2) *De gli e. f.* — II, p. 324.

(3) *De gli e. f.* — II, p. 361.

(4) *Spac. d. b. t.* — II, p. 77.

tingere le *idee-forze*, che possano essere le vere cause coscienti della condotta, degna d'un uomo modello.

L' *idea-forza*, per eccellenza, che può farci conseguire questo scopo sublime, secondo G. Bruno, che in ciò seguiva quasi alla lettera Platone e Plotino, è l'amore; non certo quello fisico, che nasce alla vista del bello sensibile, ma quello spirituale, che viene suscitato dalla contemplazione del vero, del bello e del buono (1).

Perciò anche per G. Bruno, quest' amore, alla cui azione l'anima umana non si può sottrarre mai, comincia con l' essere irrazionale, perchè è come un furore cieco e impulsivo, a tal punto che chi ne sia preso agisce quasi come un pazzo (2); ma diventa razionale, quando è illuminato dalla ragione, « atteso che, in qualunque è più intellettuale e speculativo, inalza più lo ingegno e più purifica l' intelletto, facendolo svegliato, studioso, circospetto, promovendolo ad un' animositade

---

(1) *De gli e. f.* — II, p. 376. — « La bellezza che si vede negli corpi è una cosa accidentale ed umbratile... La raggione... apprende il più vero bello per conversione a quello, che fa la beltade nel corpo, e viene a formarlo bello; e questa è l' anima che l' ha talmente fabbricato e infigurato. Appresso l' intelletto si inalza più, ed apprende bene che l' anima è incomparabilmente bella sopra la bellezza che possa esser negli corpi; ma non si persuade che sia bella da per sè e primitivamente..... Bisogna, dunque, alzarsi a quello intelletto superiore, — mente — il quale da per sè è bello e da per sè è buono.... » Quest' ascensione dialettica, che è anche estetica ed etica, trova un riscontro nel *Symposios* di Platone—XXIX, 211, *a. d.*—e nelle *Enneades* di Plotino — V. lib 8.

(2) *De gli e. f.* — p. 317-8. — « L' amore—sensuale—è detto putto irrazionale, non perchè egli per sè sia tale; ma per ciò che per il più fa tali suggetti ed è in tali suggetti....; o li fa comportarsi da stolti e pazzi... »

eroica ed emulazione di virtudi e grandezza, per il desio di piacere e farsi degno della cosa amata... » (1).

Allora esso diventa ispirazione sovrumana, (2) cioè « furore eroico, » — donde il titolo dato ai dialoghi omonimi — perchè innamora la mente della bellezza, che non ha tramonti, della verità che illumina il mondo, della giustizia che livella le differenze sociali (3).

Come si vede, G. Bruno, da quello spirito sempre mistico e ascetico, come si mostra in quest'ultima fase del suo sviluppo mentale, si valse della natura impulsiva dell'amore, per ispiegare non solo la vita teoretica dell'uomo, perchè, senz'attrazione per la bellezza, per la verità e per il bene, non c' è nè scienza, nè filosofia; ma anche la stessa pratica, perchè la condotta umana varia

---

(1) *De gli e. f.* — II, p. 318.

(2) Qui si sente il precursore di Spinoza, perchè, come costui, G. B., sull' es. di Telesio. — *De rer. nat.* — lib. IX, c. XXV, — sostenne che le passioni non sono di per sè stesse, come avevano sempre affermato gl'idealisti, a cominciare da Platone, gli effetti del fuorviamento della ragione, nè della degenerazione della natura umana, ma sono le energie insite in questa stessa natura, di cui bisogna sapere trarre profitto, per aver l' uomo modello. Perciò nello *Spac. d. b. t.* — II, p. 16, alludendo a questa funzione delle passioni umane, disse: « dov' era il Pegaseo cavallo, ecco il furor divino, Entusiasmo, Rapto, Vaticinio e Contrazione, che versano nel campo dell' ispirazione, onde fugge lontano il Furor ferino, la Manìa, l' Impeto irrazionale... »

(3) Questo *furore eroico* non è altro che l' ispirazione divina, la *θεια μανια*, di cui parlava Platone; perciò è detto da G. Bruno « rapto platonico ». — *De gli e. f.* — II, p. 326 etc. — e il « *raptus* intellectualis di Gundissalinus, che produce l' estasi e inabissa la mente nella contemplazione di Dio. — Wulf. *Hist. de la philos. méd.* » — p. 288, ed. cit.

e acquista un valore morale, che è diverso, a seconda che l'amore sia irrazionale o razionale (1).

Or bene, il furore eroico, « cioè l' amore partorito dal lume della ragione » (2), è un' energia impulsiva, o, come si dice oggi, un' *idea-forza*, che solleva l' uomo verso il mondo dell'ideale, più di quanto non possa fare nessun altro sentimento, nessun' altra conoscenza e nessun altro desiderio.

« Nel senso e l' intelletto — perciò egli diceva — è un appetito e appulso al sensibile in generale: perchè l' intelletto vuol intendere tutto il vero, perchè s' apprenda poi tutto quello che è bello o buono intelligibile; la potenza sensitiva vuol informarsi di tutto il sensibile, perchè s'apprenda poi quanto è buono o bello sensibile » (3).

Così G. Bruno, come precursore della dottrina psicologica delle *idee-forze*, trovò nel « rapto platonico », suscitato dall'amore del bello, del vero e del buono, il mezzo per ispiegare come l'uomo morale è quello, che, a ragion veduta, sappia formarsi i motivi coscienti della propria volontà e della propria condotta, trasformando così il determinismo fatalistico, che in-

(1) Egli perciò distinse tre specie di *rapto platonico* o di amore: « dei quali l' uno tende alla vita contemplativa o speculativa, l' altro all' attiva morale, l'altro a l'ociosa e voluptuaria; cossì son tre specie d'amori, de' quali l' uno dall' aspetto della forma corporale s' inalza alla considerazione della spirituale e divina; l' altro solamente persevera nella dilettazione del vedere e conversare; l' altro dal vedere va a precipitarsi nella concupiscenza del toccare ». *De gli e. f.* — II, p. 326, 330, *passim*.

(2) *De gli e. f.* — II, p. 326.

(3) *De gli e. f.* — II, p. 356.

combe su tutte le cose, in auto-determinismo, che è la gloria di chi riesce a crearsi e a imporsi un imperativo categorico.

« Questi furori, — egli diceva — dei quali noi raggioniamo... non sono oblio, ma una memoria; non sono negligenze di sè stesso, ma amori o brame del bello e buono, con cui si procure farsi perfetto con trasformarsi ed assomigliarsi a quello.

« Non è un raptamento sotto le leggi d'un fato indegno, con gli lacci de ferine affezioni; ma un impeto razionale, che siegue l'apprensione intellettuale del buono e bello... » (1).

Sotto l'azione impulsiva dell'eroico furore l'anima si fa alata e sente « come un calore acceso dal sole intelligenziale e impeto divino, che gl'impronta l'ale; onde, avvicinandosi al sole intelligenziale..., ha sentimento della divina e interna armonia. concorda gli suoi pensieri e gesti con la simmetria della legge insita in tutte le cose » (2); e allora l'uomo si comporta in modo esemplare.

Il punto più eccelso, cui può arrivare l'anima umana, in questo suo volo spirituale, che comincia dal sensibile e va verso l'intelligibile, è Dio; il dio di G. Bruno, si capisce, cioè il Dio - Natura, infinito, eterno, immutabile, centro ideale e reale di tutte le cose, (3) dove scompaiono tutte le differenze, dove l'uomo

---

(1) *De gli e. f.* — II, p. 333.
(2) *De gli e. f.* — II, p. 334.
(3) *De gli e· f.* — II, p. 421. — « L'ascenso procede nell'anima dalla facultà ed appulso, ch'è nell'ali, che son l'intelletto e intellettiva volontade, per le quali essa naturalmente si riferisce ed ha la sua mira a Dio, come a sommo bene e primo vero, come all'absoluta bontà e bellezza.... »

s' inabissa con l' intelletto, perchè non può coglierne nè la rappresentazione, nè formarsene la concezione; e verso cui, ciò non pertanto, è spinto dalla forza inesauribile della volontà, che non trova mai quiete o soddisfazione (1).

E la perfezione dell'uomo consiste nel convertirsi in questo Dio-Natura, cioè nel comprendere e nel sentire che Dio, oggetto delle nostre conoscenze e delle nostre brame, è in noi, e che noi siamo in Dio, perchè, « l'amor trasforma e converte l'amante nella cosa amata » (2). Il che vuol dire che il vero amore per G. Bruno è quello, che più tardi, Spinoza dirà « *amor intellectualis erga Deum* ». (3)

Perciò l'uomo veramente ragionevole, conscio delle sue forze e del posto che esso occupa in mezzo all'ordine delle cose, è quello, che, come il poeta, può dire:

« Son tuo, son tuo, madre natura, i palpiti,
De l' immensa tua vita io sento in me,
Sento ch'al foco de la tua grad'anima,
Ardo, mi struggo e mi rinnovo in te » (4).

In altri termini, l'uomo ideale è quello che sa di sentire sè stesso in tutto e tutto in sè stesso; perchè allora « diviene un dio dal contatto intellettuale di quel comune oggetto; e d'altro non ha pensiero, che de le cose divine, e mostrasi insensibile e impassibile in quelle cose, che comunemente massime sentono, e da le quali più vegnono altri tormentati; niente teme, e per

(1) *De gli e. f.* — II, p. 334. — « Quando manca il lume della ragione, l'amore confuso da l' abisso della divinità tal volta dismette le mani, e poi ritorna pure a forzarsi con la voluntade verso là, dove non può arrivare con l' intelletto ».

(2) *De gli e. f.* — II, p. 349

(3) *Ethices* — Pars. V, *prop.* XXXVI.

(4) M. Rapisardi. — *Poesie religiose* — *Renovatio*.

amor della divinitade spreggia gli altri piaceri e non fa pensiero alcuno de la vita » (1).

E G. Bruno, che seppe mostrarsi sempre coerente a sè stesso, nella teoria e nella pratica, non solo durante la sua esistenza, tanto agitata, ma anche durante la prigionia, chi sa quanto dolorosa, ci lasciò la prova della convinzione più profonda, che egli aveva nelle sue dottrine speculative e morali, tanto fu il coraggio con cui seppe affrontare una morte, la quale, al solo pensarci, fa orrore; conscio, com'era, che « dove l'affetto intiero è tutto convertito a Dio, cioè all' idea delle idee, dal lume de cose intelligibili la mente viene esaltata alla unità superessenziale, è tutta amore, tutta una, non viene a sentirsi sollecitata da diversi oggetti che la distraano. Allora non è amore appetito di cosa particolare, che possa sollecitare, nè almeno farsi innanzi a la voluntade; perchè non è cosa più retta che il dritto, non è cosa più bella che la bellezza, non è più buono che la bontà » (2).

E se è così, la vita teoretica, o contemplativa, di cui egli parlava, non è la vita passata nell' ozio infecondo di quei mistici orientali o medievali, che credettero di trovare la massima beatitudine nell'annichilimento psichico, nell'estasi prodotta dal *nirvana* buddistico o dall' ascetismo cristiano, per cui l' ideale dell'uomo si raggiunge, quando si è riusciti « a morire senza cessare di vivere » — a morire, cioè, spiritualmente, senza cessare di vivere vegetativamente — ; ma, invece, è « un fruttifero progresso di contemplazione », per

(1) *De gli e. f.* — II, p. 333.
(2) *De gli e. f.* — II, p. 430.

cui l'anima, (1) » vinta dagli alti pensieri, come morta al corpo, aspira ad alto, e, benchè viva nel corpo, vi vegeta come morta » (2).

E in questo ideale sublime, che è soltanto visibile agli *spiriti magni*, egli credette che l' idealismo platonico si confondesse coll' edonismo epicureo, perchè, in fondo in fondo, per l' uno e per l' altro « la somma perfezione è non sentire fatica e dolore, quando si comporta fatica e dolore » (3); la qualcosa si avvera, allorquando lo spirito non avverte alcun bisogno corporeo, perchè, concentrato tutto nella mente, si sprofonda, senza avvedersene, quasi come in uno stato d' incoscienza, nel gran mar dell' essere, dove, per dirla con il Leopardi, si annega ogni pensiero.

Queste sono le dottrine etiche di G. Bruno; dottrine degne dell'uomo più puro e più buono, che si possa ricordare nel secolo XVI; degne di tutte le anime nobili, che sappiano elevarsi alle più belle idealità; degne degli spiriti veramente religiosi, perchè nessuna morale, sebbene indipendente dalle religioni volgari, è così su-

---

(1) *De gli e. f.* — II, p. 422.

(2) *De gli e. f.* — II, p. 363.

(3) *Spaccio d. b. t.* — II, p. 127. — Perciò nei dialoghi *De gli e. f.* — II, p. 385-7, G. Bruno fece gli elogi dell' atarassia epicurea: « È sentenza d'Epicurei, la qual, se sarà bene intesa, non sarà giudicata tanto profana, quanto la stimano gli ignoranti »... *che non è* « vera e compita virtù di fortezza e costanza quella, che sente e comporta gl'incomodi; ma quella che, non sentendoli, le porta. E questo è toccar la somma beatitudine in questo stato, l'aver la voluptà, e non aver senso di dolore »... « Ed è cosa manifesta che — Epicuro — non ponea felicità più che dolore, nel mangiare bene, posare e generare, ma in non sentir fame, nè sete, nè fatica, nè libidine ».

scitatrice di religiosità naturale e umana, come quella di G. Bruno.

Dottrine, che sono la più indiscutibile prova della bontà della morale e della religione di questo grande, ma sventurato pensatore, che sentiva l'una e l'altra come possono essere concepite da uno spirito geniale; perchè, come egli giustamente diceva, la vera morale è quella che scaturisce dalla contemplazione e dalla conoscenza della natura; per la ragione che « cossì siamo promossi a scuoprire l'infinito effetto dell'infinita causa, il vero e vivo vestigio de l'infinito vigore; e abbiamo dottrina di non cercare la divinità rimossa da noi, se l'abbiamo appresso, anzi di dentro, più che noi medesimi siamo dentri a noi... » (1).

Concezione nobilissima, che costituisce l'essenza dell'etica di G. Bruno, la quale c'insegna che le cause, determinatrici delle cose umane, e il fine supremo, verso cui l'uomo è spinto, consciamente o incosciamente, sono dentro la natura, le cui leggi e la cui sostanza, non ostante le distinzioni apparenti, sono sempre le stesse in tutte le manifestazioni dell'energia e della materia cosmica.

E chi voglia vivere in conformità di quest'etica, accessibile soltanto agli uomini superiori, non deve fare altro che cercare Dio, cioè la causa, il principio e il fine di tutte le cose, in sè stesso, vale a dire nel microcosmo, qual'è l'uomo, specchio del microcosmo, cioè dell'universo infinito, o meglio della Natura - Dio di G. Bruno. (2)

---

(1) *C. d. l. c.* — I. p. 24.

(2) Ecco perchè G. B. respinse tutte le dottrine etiche, che (*segue*)

Come si vede, da tutto quanto fin qui s'è detto, G. Bruno, avendo conciliato le teorie del determinismo cosmico e dell'indeterminismo volizionale, mediante l'auto-determinismo, considerò il mondo morale, non come una produzione spontanea e libera dello spirito umano, fatta per mezzo della consuetudine, — come avea sostenuto Aristotile — nè come un effetto naturale, cioè meccanico, della natura delle cose, — come aveva sostenuto Telesio, (1) ma come la resultante della coscienza e dell'incoscienza, della libertà e della necessità, dell'uomo e della natura; perchè « la filosofica contemplazione della verità ci dimostra che l'umana perfezione e giustizia consiste nella conformità della natura superiore e non errante » — cioè dell'intelletto — alla natura delle cose, alla Natura-Dio, di cui l'uomo è parte. (2)

E se è così, la vera filosofia è quella, che insegna all'uomo « a venire al più intimo di sè, considerando che Dio è vicino, con sè, e dentro di sè, più ch'egli medesimo esser non si possa; come quello ch'è anima de le anime, vita de le vite, essenza de l'essenze; atteso che poi quello, che vedi alto o basso, o in circa... degli astri, son corpi, son fattezze simili a questo globo, in cui siamo noi, e nelli quali non più nè meno è la

(*cont.*)
ripongono il fine umano fuori della natura. — « v. *Spac. d. b. t.* II, p. 141.

« A che cercate sì lungi diviso,
Se in voi stessi trovate il paradiso? ».

(1) F. Fiorentino — *B. Telesio* v. I. p. 310, *ed. cit.*
(2) *Spac. d. b. t.* — II, p. 198.

divinità presente, che in questo nostro o in noi medesimi » (1) E di qui la religiosità e la morale, naturali, umane e universali, con cui si chiude il monismo panteistico di G. Bruno.

CAP. XXII. (*)

Epilogo biografico e bibliografico.

Questo fu G. Bruno come critico, scienziato e filosofio, coi suoi pregi e coi suoi difetti, così come gli consentirono i tempi e le vicende della sua vita agitata e randagia.

Era nato a Nola (2) nel 1548 (3) da Giovanni Bruno, (4) soldato, (5) e da Fraulissa Savolina (6), non si sa se di

---

(1) *De gli e. f.* — II, p. 413.

(2) D. Berti — *Vita di G. Bruno nolano, Doc. 1.* 1ª ediz. Paravia, 1868 — p. 341 : « Di qui il soprannome di « nolano, » che si trova quasi in tutte le opere italiane e latine.

Nello *Spaccio d. b. t.* – II, p. 71 è ricordata Nola, « che sta alle radici del monte Cicada ».

Nell' *Or. Cons.* — I. II, p. 43. — G. B. ricorda l' « amor et gratia totius natalis domus » e il monte Cicada — *De imm. et inn.* — I, I, lib. III, c. I, — p. 313-5.

(3) L' anno di nascita non è certo ; c' è chi (Bartholmèss) lo fa nascere nel 1550, e chi dopo (Wagner). Ma G. B. nel 1º constituto si disse nato nel 1548. D. Berti — *Op. cit.* Doc. VII., — p. 341.

(4) Nel 1º constituto « disse » della famiglia « di Bruni » — D. Berti *Op. cit. Doc.* VII, — p. 341 — « Il nome del padre è ricordato nei dialoghi *De gli e. f.* — II. p. 324 e ne lo *Spaccio d. b. t.* — II, p. 67.

(5) D. Berti — *Op. cit. Doc.* VII, — p. 341. Fu capitano d' armi — v. Spampanato in *Candelaio, App.* II, p 225 *e seg.* — La terza, Bari.

Nell' *Or. Cons.* — I. II, p. 43 — sono ricordate le braccia paterne — « le paternae ulnae » — che palleggiarono, chi sa quante volte, il piccolo Filippo!

(6) D. Berti — *Op. cit. Doc.* VII — p. 345. — La madre è

(*segue*)

casato nobile, come egli stesso affermò (1) o plebeo, come qualcuno ha sospettato.

Al battesimo era stato chiamato Filippo (2). Passò i primi anni nel paese natio (3), forse travagliato da sventure (4). Tra il decimo e l'undecimo anno — 1559 ? — *fu* condotto a Napoli, « a imparar lettere de humanità,

---

(*cont.*)
ricordata nella « *Or. Cons.* — I, II, p. 43, — dove G. B. parla del « maternus sinus, » che lo nutrì.

Nel *De imm. et inn.* — I, I, lib. III, c. I, — p. 315 sono ricordati i parenti, che « puerum docuere prius dubitare, » con molta probabilità di condizione civile e agiata. — v. V. Spampanato, *Candelaio ed. cit.* — p. 229-230.

Il cognome è ricordato nello *Spaccio d. b. t.* — II, 76 e seg. e nella *Cab. del c. p.* — II, p. 235 e seg.,—dove un Saulino è interlocutore dei dialoghi, costituenti queste opere.

(1) *Or. Val.* — Egli si disse della famiglia « di Bruni » — D. Berti — *Op. cit. Doc.* VI, — p. 341.

(2) D. Berti — *Op. cit. Doc.* XIII — p. 377.

(3) Nola, col suo bel cielo e i suoi campi, è ricordata più d'una volta nelle opere di G. Bruno, che ne parla con amore e con rimpianto, proprio di chi è preso dalla nostalgia della patria, che si è dovuta abbandonare.

E si mostrò grato all'ambasciatore Mich. di Castelnuovo, che, con la sua ospitalità, gli aveva fatto provare l'illusione di essere in Italia, mentre si trovava in Inghilterra, e di trovarsi a Nola, mentr' era a Londra. « *Explic. trig. sigill.* — II, II, p. 75 : « Angliam in Italiam, Londinum in Nolam.... convertisti ».

(4) Nel poema *De m. n. et f.*—I, II, c. I p. 324 — dice : « nos « fortunae longum a pueris luctamen adorsi » — sumus. — Chi voglia conoscere la biografia dei primi anni di G. B., legga « *La fanciullezza di G. B.* di F. Fiorentino in *Giorn. Nap. del. dom.* 20 gennaio 1882; *Bruno e Nola* di V. Spampanato. — Castrovillari 1839.—e G. Gentile—*Opere morali di G. B.* vol. II, p. 69-70 n. 1. — Bari 1908.

logica e dialettica, sino a 14 anni, » (1) cioè filosofia, come si poteva insegnare a quei tempi (2).

Non si sa perchè, nel 1563, nell'età « de 14 o 15 anni in circa, » entrò nel convento di S. Domenico Maggiore di quella città, (3) dove fece il noviziato (4). Compiuto il quale, fece la solenne professione di fede nello stesso convento. — 1564 — La vita monacale lo dovette stancare assai presto, (5) forse perchè passata nell' ozio e fra studi aridi (6).

---

(1) D. Berti — *Op. cit. Doc.* VII. — p. 341. — Di qui forse la sua avversione agli studi filologici pedanteschi.

(2) E di qui anche la prima origine del suo disprezzo per la filosofia dei Peripatetici, « nella dottrina dei quali—disse—siamo allevati e nodriti in gioventù » *De gli e. f.* — II, *Arg. del N.* p. 298 — v. anche *C. d. l. e.* I, p. 98.

(3) D. Berti — *Op. cit. Doc.* VII — p. 341.

(4) La scelta della carriera ecclesiastica non dovette essere spontanea, perchè G. B. parlò con un certo risentimento del costume iniquo, e allora in vigore, con cui i genitori disponevano arbitrariamente della sorte dei loro figli, senza consultarli o lasciarli arbitri di seguire la propria vocazione. — *Spaccio d. b. t.* — II, p. 171. Io non credo, perciò, che G. B. sia stato indotto a quel passo, per disgusto del mondo, o per continuare gli studi, già cominciati, come sospetta il Berti – *Vita di G. B. nolano* — p. 46. — *ed. cit.* — ; e tanto meno per dedicarsi alle muse, come credette il Bartholmèss.

(5) Nell' *Antiprologo* del *Candelaio* disse di sè che in quella età « era un un uomo fastidito, restio e bizzarro, che non si contenta mai di nulla... »

(6) Nella *Cab. del c. p.* — II, p. 263 fece una satira feroce di quegli studi pedanteschi, forse una dipintura del convento di S. Dom. Maggiore di Napoli, come ben sospetta il Lagarde.

Di qui trae origine quel senso di rancore e di disprezzo contro la vita monastica, messa in burla nella *Cab. del c. p.*—II p. 230 *e seg.*, — disprezzata nell' *Or. Cons.* — I, I. p. 43-5 — e condannata nello *Spaccio d. b. t.* — II, p. 138 *e seg.*

La sua irrequietudine derivava da una lotta intima, che si agitava nell' anima sua, e che lo indusse a manifestare qualche opinione religiosa poco eterodossa per il luogo, — il convento — dove si trovava — e per i suoi compagni — novizi e frati (1), ai quali pareva un libero pensatore, per il modo ardito come parlava delle cose attinenti alla religione.

Ricevuti gradatamente gli ordini sacri, — tra il 1564 e il 1569—nel 1572 — fu assunto al sacerdozio. Per tre anni girò per diversi conventi del Napoletano; finchè nel 1575 ritornò nel convento di s. Domenico Maggiore di Napoli, dove palesò parecchi dubbi sui dogmi della religione cattolica, che da tempo gli turbavano l'anima, ma che aveva celati per paura dei suoi superiori, talmente sapevano di eresia. (2)

Avendo scoperto che il padre provinciale già istruiva un processo canonico contro di lui, e che s'inquisiva sulla sua condotta di novizio, nella seconda metà del 1576, (3) fuggì a Roma, dove fu accolto « nel convento di S. Maria della Minerva » (4) appartenente al suo ordine.

Ma, come seppe che già le carte del processo, che si era cominciato ad istruire a Napoli contro di lui,

---

(1) Da prima dubitò dell' utilità del culto delle immagini; e nella sua cella non lasciò che il crocifisso. Perciò corse pericolo di un processo canonico, perchè il maestro dei novizi voleva accusarlo. Ma per questa volta non si fece nulla.—D. Berti—*Op. cit. Doc.* VI — p. 341-2.

(2) Quivi manifestò opinioni favorevoli alle dottrine degli Ariani, e cominciò a dubitare del mistero della Trinità e di quello dell'incarnazione.—v. *id.*—*Op. cit. Doc.* XI, p. 356; XIII, *ibid* p. 376.

(3) *id.* — *Op. cit. Doc.* XIII, — p. 376.

(4) *id.* — *Op. cit. Doc.* VII. — p. 341.

erano state mandate a Roma, deposto l'abito di frate, dopo pochi giorni scappò da questa città.

Da quell'anno comincia la sua vita di ex frate ribelle. Ripigliato il nome battesimale di Filippo, errò alla ventura. Prima capitò a Genova, donde si partì perchè la città era travagliata da lotte civili e dalla peste; (1) poi a Noli, dove, per campare la vita, fece il precettore. (2) Stanco di questo lavoro, dopo 5 mesi si recò a Savona, dove dimorò circa 15 giorni; (3) e di qui, prima si recò a Torino (4), « dove non trovò trattenimenti a sua *satisfactione;* (5) poi, per il Po, a Venezia; (6) dopo due mesi, a Padova, (7) dove stette circa altri due mesi, poi a Brescia, dove dimorò anche altri due mesi,

---

(1) Nello *Spaccio d. b. t.*—II, p. 185—ricorda « gli religiosi di Castello in Genova, » che diffondevano pregiudizi, « col mostrar per breve tempo e far baciar la velata coda dell'asino! »... v. anche *Candelaio* — III, p. 29, *ed. cit.*

(2) Insegnò, per incarico dell'autorità civile e religiosa di quella città, « grammatica ai putti. » D. Berti — *Op. cit. Doc. VII.* — p. 342 e *ibid. Doc.* IX, — p. 343-4.

Per conto suo, poi, leggeva ad alcuni gentiluomini alcune sue dottrine sulla sfera, cioè di astronomia e cosmografia, sulle quali poi scrisse un libro intitolato *De Sphaera.*

È la prima opera di G. Bruno, ma andata smarrita, come l'*Arca di Noè,* dedicata a Pio V, anch'essa perduta — v: *C. d. l. c.* — I. p. 54; e *Cab. del c. p.* — II, p. 220.

(3) D. Berti — *Op. cit. Doc.* IX — p. 345

(4) Nello *Spaccio d. b. t.* — II, p. 165 è detto « la deliciosa città di Torino ».

(5) D. Berti — *Op. cit. Doc.* IX — p. 345.

(6) Quivi scrisse e pubblicò un libro, intitolato *De segni dei tempi* — v. D. Berti. — *Op. cit. Doc. ven.* IX — p. 345: che dovette segnare il principio della sua conversione filosofica.—v. il sonetto nei dial. *De gli e. f.* — II, p. 425, avvenuta quando aveva « sei lustri, che forse allude a questa conversione ».

(7) Quivi alcuni frati domenicani volevano persuaderlo a rivestire almeno l'abito monastico; ma G. B., per il momento, non si lasciò convincere. — D. Berti. — *Op cit. Doc.* IX — p. 345.

poi a Bergamo (1) e poco appresso a Milano, dove conobbe *sir* Filippo Sidney, ambasciatore della regina Elisabetta d' Inghilterra. (2)

Di qui forse ritornò a Torino, (3) donde, per il Moncenisio, allontanatosi definitivamente dall' Italia, (4) si fermò per qualche tempo a Chambery, dove ebbe fredda ospitalità in un convento del suo ordine. (5)

Sui primi del 1578?, vestito da frate, (6) arrivò a Ginevra, dove, per circa 2 mesi e mezzo, fu costretto a fare il correttore di stampe (7).

Non si sa con certezza perchè egli si sia allontanato da questa città; ma io credo che egli vi sia stato costretto per sottrarsi all' intolleranza del calvinismo (8),

---

(1) Quivi, non si sà il perchè, tornò a vestire da frate. — D. Berti — *Op. cit. Doc.* IX, — p. 345.

(2) G. Bruno, poi, ebbe occasione di stringere amicizia con questo gentiluomo, quando passò a Londra.

(3) Dico forse, perchè nei constituti di G. B. non c' è alcun cenno. v. D. Berti—*Op. cit.* p. 75 e *Doc. ven.* IX p. 345 —; ma, intanto, non c' era altra via per andare a Chambery.

(4) La data non è sicura: Il Berti la pone nel '76 — *Op. cit.* p. 70, n. 1; Gentile nel '79—*op. cit.* p. 37; Bartholmèss, nell'80 in D. Berti — *op. cit.*, lo Schopp nell' 82 !?

(5) D. Berti — *Doc.* IX — *Op. cit.* p. 345.

(6) *id.* — *Op. cit. Doc.* IX — p. 345.

(7) *id.* — *Op. cit. Doc.* IX — p. 346.

(8) *id.* — *Op. cit. Doc.* IX — p. 346. — « .... essendomi detto che io non potevo star lì longo tempo, s' io non mi ressolvevo de accettar la Religione di essa città....., mi risolsi de partire. »

A Ginevra G. B. trovò parecchi connazionali, fra cui Galeazzo Caracciolo, nipote di Paolo IV, napoletano, che l' indusse a deporre l'abito monastico; ciò che G. B. fece (D. Berti—*Op. cit. Doc.* IX, — p. 346); e ad entrare nella chiesa calvinista. Se-

(*segue*)

Il 27 agosto di quell' anno lasciò quella città, ed entrò in Francia. Per prima andò a Lione, ma, non avendovi trovato di che vivere nelle tipografie, dopo un mese circa, si diresse a Tolosa (1). Quivi prima si diede all' insegnamento privato per circa sei mesi, (2) poi, dopo essersi addottorato, in quello studio, vinse, per concorso « il luogo del lettor ordinario di filosofia di quella città » (3); nella quale si trattenne per quasi due anni (4) — 1578 ? — 1580.

Sulla fine del 1580 — o sul principio del 1581 — la-

(*cont.*) condo il constituto del 30 maggio 1592, G. B. si rifiutò di fare questo passo. — D. Berti — *Op. cit Doc.* IX — p. 345-6. Ma alcuni credono che l'abbia fatto, e si porta come prova; 1° la sua iscrizione nel *libro del Rettore*, avvenuto a 20 maggio 1579; 2° l' arresto di lui, operato in seguito alla pubblicazione di un libello apparso contro un professore e attribuito a lui, e per cui fu punito con l' interdizione della *cena* o comunione evangelica; sacramento riconosciuto da Calvino.

A non credere che abbia fatto quel passo, si adducono — come prove la dichiarazione fatta dallo stesso G. B. nei suoi constituti veneti. — v. D. Berti, — *Op. cit. Doc.* IX — p. 345 — e i suoi giudizi, tutt'altro che benigni, contro le chiese riformate, fra cui c' è quella calvinista.

Chi voglia saperne di più, legga D. *Berti* — *Op. cit.* — p. 102 *e seg.*

(1) D. Berti — *Op. cit. Doc.* n. IX, — p. 346.

(2) *id.* — *Op. cit. Doc.* IX — p. 346 « .... fui invitato a leggere a diversi scolari la sfera, la qual lessi con altre lezioni di filosofia ».

(3) *id.* — *Op. cit. Doc.* n. IX — p. 346.

Durante l'insegnamento universitario, spiegò i tre libri del *De anima* di Aristotile. — *id.* — v. *Op. cit. Doc.* IX — p. 346.

(4) *id.* — *Op. cit. Doc.* IX — p. 346. — « In questo tempo scrisse un libro intorno all' « *Anima* » e la *Clavis magna*, andati anch' essi smarriti.

sciata Tolosa, (1) si ritirò a Parigi, dove, per tutto il 1581, si die' a studiare per conto suo. (2) Poi, alla fine di quell'anno, « vi lesse una lezione straordinaria per far*si* conoscere », (3) scegliendo, come argomento del suo insegnamento libero, « i *trenta attributi divini* », nel modo come sono esposti nella prima parte della *Somma* di s. Tommaso, ma certo con vedute nuove. (4)

La sua fama arrivò sino alle orecchie del re Enrico III, che non solo volle conoscerlo, (5) ma anche gli conferì la nomina di lettore straordinario; carica, (6) che

---

(1) Secondo quanto G. B. dichiarò nel 2° constituto del 30 maggio 1592, ciò avvenne per causa delle guerre civili e per conclusioni « che diede fuori » D. Berti—*Op. cit. Doc.* IX—p. 346.—Certo egli, col suo insegnamento ufficiale, rivolto tutto a combattere Aristotile e i Peripatetici, dovette provocare polemiche acerbe, che fecero « obstrepere regia auditoria; »—v. *De lamp. comb.* II, II, p. 233 — alle quali si volle sottrarre, lasciando una città, che anche allora, doveva essere intollerante quanto mai. E Vanini, pur troppo lo provò, condannato, 38 anni più tardi, ad avere strappato, vivo, la lingua, e poi ad essere bruciato !

(2) Durante quell'anno si tenne lontano dalla Sorbona, dove tuttavia aveva diritto d'insegnare come dottore e lettore pubblico dell' Università di Tolosa, forse perchè la città era travagliata dalla peste. — v. *Spaccio d. b. t.* — II, p. 170.

(3) D. Berti — *Op. cit. Doc.* IX — p. 346.

(4) *id.* — *Op. cit. Doc.* IX — p. 346. — Queste lezioni furono raccolte nel libro *Dei predicamenti di Dio,* che conservò manoscritto, sino agli ultimi momenti della sua vita libera, sino a quando a Venezia gli fu levato da quel Mocenigo, che lo tradì e e lo denunziò al s. Uffizio.

Questo manoscritto forse è nascosto nell'Archivio del s. Uffizio del Vaticano.

(5) *id.* — *Op. cit. Doc.* IX — p. 347.

(6) Con quest' ufficio, continuò ad insegnare, trattando: *dell' arte della memoria* e delle dottrine metodiche di Raimondo Lullo.

egli accettò (1). Per mostrare la sua gratitudine, oltre alle lodi tributate al re, (2) gli dedicò anche il libro intitolato « *De Umbris idearum* (3).

Sul finire del 1583 lasciò Parigi, forse per le stesse ragioni, per cui aveva dovuto lasciare Tolosa, (4) e se ne andò a Londra (5). I due anni e mezzo, trascorsi in questa città, furono per G. Bruno, senza dubbio, i più

---

(1) Poco prima egli aveva rifiutato la cattedra di lettore ordinario alla Sorbona, « perchè li lettori pubblici di essa città vanno ordinariamente alla messa e alli altri divini officii, ed io ho sempre fuggito questo, sapendo che ero scomunicato per essere uscito dalla religione, e haver deposto l' abito; che se bene a Tolosa hebbi quella letione ordinaria, non ero però obbligato a questo, come sarei stato in detta città, quando avessi accettata la detta letion ordinaria. » — D. Berti — *Op. cit. Doc. IX.* — p. 346-7 — I lettori straordinari, invece, erano dispensati da quell' obbligo.

(2) *D. u. d.* — I, IV, *letter. ded.* — Più tardi gliene tributò altre nello *Spac. d. b. t.* — II, p. 210, 220.

(3) Durante il 1582, oltre al *De umbris idearum*, scrisse il *Cantus Circeus*, il libro *De compendiosa architectura et complemento Artis Lullii, l' Ars Memoriae* e in italiano la commedia il *Candelaio* e forse il *Purgatorio de l' inferno* — *C. d. l. c.* — I, p. 124 —, quest' ultimo andato perduto.

(4) Infatti nel *De lamp. comb. lull.* — II, II, p. 233 — si fa allusione alle polemiche, sorte fra aristotelici e anti-aristotelici; e nel *Doc.* IX — D. Berti — *Op. cit.* p. 347, G. B. accennò « a tumulti che nacquero. »

(5) D. Berti — *Op. cit. Doc.* IX — p. 347. — Il re Enrico III lo munì di lettere commendatizie per Michele di Castelnuovo, ambasciatore di Francia, presso la regina Elisabetta d' Inghilterra, il quale, sebbene cattolico sincero, gli offrì ospitalità e protezione. E G. Bruno, per mostrargli la sua gratitudine, gli dedicò l' *Explicatio triginta sigillorum, la Cena de le ceneri, De la causa, principio e uno e De l' infinito universo e mondi.*

lieti della sua vita (1). Si allontanò per qualche tempo da Londra, per recarsi all'università di Oxford, (2) dove pare che non abbia avute fatte buone accoglienze (3) da parte di quei lettori e dottori (4).

Vero o no che non gli fosse stato consentito d'insegnare pubblicamente nello Studio di quella città, è

---

(1) D. Berti — *Op. cit. Doc.* IX — p. 347
Egli ricordò con amore « questo paese Britannico, a cui noi dov amo la fedeltà e amore ospitale » — *De gli e. f.* — *arg. del N.* — II, p. 293. — E lodò « il temperato cielo dell'isola britannica », dove trovò pace dopo circa 7 anni di peregrinazioni. *ibid.* — p. 479. — Nel 1° dial. della *C. d. l. c.* I, p. 13 *e seg.* descrisse il suo arrivo in Inghilterra e le impressioni che ne ricevette.

Ricordò con affetto la piccola Maria, figlia dell'ambasciatore, suo ospite, bella, buona intelligente, che non si sa « s'ella è discesa dal cielo o pur è sortita dalla terra » — *De l. c. p. e u.*—I, p. 222; le belle e graziose ninfe del padre Tamesi, — *De gli e. f.* — II, p. 479 — « perchè non sono femine, non son donne, ma in similitudine di quelle, son ninfe, son dive, son di sustanza celeste, » —*De gli e. f,* — II, p. 293,—« tra le quali è lecito di contemplar quell' unica Diana... — *De gli e. f., arg. del N.* — II, p. 293 , — cioè, la diva Elizabetta, che regna in Inghilterra, esaltata faurita difesa e mantenuta da' cieli » — *De l. c. p. e u.* — I, p. 166. — *C. d. l. c.* — p. 47 8.

(2) Della residenza in questa città, — *Praef. in trig. sigill.* — II II, p. 76 *e seg.* — G. B. non fece alcun cenno nei constituti di Venezia.

Pare che lo scopo sia stato quello di tenere un corso di lezioni in quell' università *sull' immortalità dell' anima e sulla quintuplice sfera* e che vi abbia insegnato per circa tre mesi, sino al dicembre del 1583. — D. Berti — *Op. cit.* — p. 173.

Ma alcuni dubitano che G. B sia stato lettore in quell'università, perchè il suo nome non figura iscritto nei registri di essa. — v. *C. d. l. c.* — curata dal Gentile.— I, p. 97, n. 1-2.

(3) Certo è che egli descrisse sempre i professori di quell' università con una satira degna di Luciano — *C. d. l. c.* — I, p. 92 e seg ; *De l. c. p. e u.* — I, p. 158 *e seg.*

(4) G. B. perciò si lamentò di avere subito « ingiusti oltraggi, » « perigliosa e gran tempesta » — *De l. c. p. e. u.* — I, p. 129-30, *proem. epist.* ; e di essere stato « forzato di stare rinchiuso e ritirato in casa ». *ibid.* — I, p. 144.

certo che egli divulgò le sue dottrine nelle conversazioni private, (1) presso le famiglie di parecchi gentiluomini inglesi, (2) che gli offrirono ospitalità.

Queste sue dottrine, esposte in difesa del sistema copernicano, e specialmente gli apprezzamenti fatti sui costumi dei professori dell' università di Oxford (3) e del popolo inglese gli suscitarono odî, inimicizie e persecuzioni.

Fu questa una fra le altre cause, per cui egli forse si decise a lasciare l'Inghilterra, (4) nel cui soggiorno per altro aveva avuto agio di scrivere tante opere, le dottrine delle quali comprendono tutto il suo sistema filosofico. (5)

---

(1) In una di queste, tenuta il primo di quaresima del 1584, espose la verità del sistema copernicano; e di qui i dialoghi della *Cena de le ceneri*.

(2) Tali furono Folco Greville — v. *C. d. l. c.* — II, p. 5; 36 e seg., — del quale però perdette la benevolenza, non si sa bene il perchè, ma certo « per l' arsenito dei vili, maligni e ignobili interessati de l'invidiosa Erinni. »—*Spaccio d. b. t.*—II, p. 3-4 — e Filippo Sidney, che egli conobbe a Milano e che rivide a Londra e di cui per un certo tempo godette l'amicizia, tanto che gli dedicò lo *Spaccio d. b. t.* e i dial. *De gli e. f.* —, ma che, poi, dovette venirgli meno. Così si spiega che nella *The Life of the renowned Sir Ph. Sidney* — London, 1651, scritta da Fulk Greville, non si fa cenno di G. B. Per maggiori schiarimenti v. *C. d. l. c.* curata da G. Gentile -- II, p. 49, n. 1ª

(3) *C. d. l. c.* — I, p. 14, 96; *D. l. c. p. e u.* — I, p. 157-8.

(4) Questa partenza fu anche provocata dal ritiro dell' ambasciatore francese, Michele de Castelnovo, suo ospite.

(5) In Inghilterra sulla fine dell'83 pubblicò in latino il libro della *Recens completa ars reminiscendi* — ristampa dell' *Ars Memoriae,* — uscita l'anno prima a Parigi — l' *Explicatio triginta sigillorum* e il *Sigillus sigillorum*; e preparava — 1584 — anche il poema *De immenso et innumerabilibus*.

In italiano pubblicò le opere principali, cioè i dialoghi della

(*segue*)

Tornato a Parigi, nell'ottobre del 1585, (1) prima riprese gli studi filosofici, (2) poi, nel 1586, l'insegnamento alla Sorbona, dove, mediante dispute, attaccò l' autorità di Aristotile, (3) per il che egli dovette incontrare ostilità grandissima fra studenti e professori. (4) E, allora, pensò di lasciare la Francia e di andare in Germania, (5)

(*cont.*)
Cena de le ceneri; *De la causa principio e uno*, *De l'infinito, universo e mondi*, dello *Spaccio de la bestia trionfante*, La *Cabala del cavallo pegaseo*, *l'Asino cillenico*, e quelli *De gli eroici furori;* tutti stampati fra il 1584 e il 1585. Questi libri figurano pubblicati a Venezia e anche a Parigi, ma in verità furono editi a Londra, « per venderli più facilmente e a ciò avessero maggior esito », come G. B. dichiarò nel 3°. constituto. — v. D. Berti — *Op. cit. Doc.* XI, — p. 352.

(1) Secondo D. Berti in novembre, secondo J. L. Intyre in ottobre — *G. Bruno* — p. 47 - 8 London, 1903.

(2) Scrisse due dialoghi per far conoscere il compasso, inventato da F. Mordente, per misurare la terra: » *Dialogi duo de Fab. Mordentis. prope div. invent.* — Inoltre nello stesso anno 1586 scrisse il comento al libro *De auditu physico* di Aristotile e gli *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos,* ristampati, poi nel 1588 a Praga.

(3) Perciò preparò cento venti proposizioni, tolte in parte dai libri pubblicati in Londra, per combattere il *De auditu physico* e il *De coelo et mundo* di Aristotile, che si dovevano discutere il giorno della Pentecoste di quell' anno — 1586 —, ma pare che non se ne sia fatto nulla.

(4) Nella *Praef. in lamp. comb. lul.* dice che egli fu, « e Galliae tumultibus elapsus » — II, II, p. 230 — e nel *Doc.* IX — D. Berti, *Op. cit.* si accenna « a tumulti » che lo costrinsero a partire.

(5) Nella *Praef. in lamp. comb. lul.* — II, II, p. 230, la chiamò « amplissima, augusta, potentissimaque Germania, sola disciplinarum omnium mater... atque servatrix ».

per visitare quelle università. E, infatti, nel luglio del 1586, si partì da Parigi. (1) Dopo avere toccato Metz, Magonza e Viesbaden, giunse a Marburgo, (2) nel cui studio si scrisse col titolo di *Jordanus Brunus Nolanus Neapolitanus Doctor in Theologia Romana*, per aver il permesso di dettarvi un corso di lezioni; (3) ciò che gli fu negato.

Di là passò a Wittemberg, (4) dove — agosto 1586 — fu accolto cortesemente e iscritto nell' albo accademico con la qualifica di *Jordanus Brunus Nolanus doctor italus* (5). In quell'università insegnò circa due anni; (6) nel primo si die' a spiegare, più che altro, cosmografia, nel secondo logica aristotelica.

Quivi, più che altrove, egli godette la massima libertà di pensiero e di parola, e col suo insegnamento non incontrò molestia alcuna nè da parte degli studenti, nè

---

(1) Prima di partire, non si sa perchè, aveva tentato di rientrare in seno alla chiesa cattolica, — non però nell'ordine domenicano — e perciò ne interessò il nunzio pontificio; ma non vi riuscì.—D. Berti—*Op. cit. Doc.* XII,—p. 361, e XVII.—p. 382.

(2) Del breve soggiorno in Marburgo non è cenno nei constituti di Venezia.

(3) Il permesso gli fu negato dal Consiglio Accademico forse per la qualifica di *dottore in teologia romana*, la città e lo Studio essendo protestanti. — *D. Berti* — *Op. cit.* — p. 206.

(4) D. B. — *Op. cit. Doc.* IX — p. 347. — Quivi trovò « diuturnam requiem ». — *Or. Val.* — I, I, p. 22.

(5) Quivi, non ostante che la città fosse divisa in due fazioni, — in luterani e in calvinisti — D. Berti — *Op. cit. Doc.* IX. p. 348— potè insegnare con *libertà filosofica* e combattere Aristotile — v. *Or. Valed.* 10 marzo 1588. — I, I, p. 5 *e seg.*

(6) A rendergli facile l' accesso in quell' Università, v' influì Alberigo Gentile, che già v' insegnava, e che G. B. aveva conosciuto ad Oxford — v. D. Berti — *Op. cit. Doc.* IX — p. 348— *constituto* del 30 maggio 1592.

da parte dei suoi colleghi, (1) benchè ignoto agli uni e agli altri. (2)

Ma, morto il Duca, che era luterano, e successo il figlio, che favoriva i calvinisti, la calma si turbò, ed egli, per non prendere parte alle lotte religiose, sorte fra gli studenti, preferì lasciare quella città (3).

In giugno del 1588 andò a Praga, (4) dove sperava di essere accolto come meritava, dall'imperatore Rodolfo II, cui dedicò un'opera (5), importantissima per la professione di fede, —*philanthropia*—che egli vi fece.

Dopo circa sei o sette mesi, — in aprile del 1589 — se ne andò a Helmstädt, (6) nella cui università s'immatricolò. (7) Stette in questa città quasi un anno, — sino a marzo 1590 — insegnando nell' accademia Giulia (8),

---

(1) *Or. val.* — I, I, p. 13; *Praef. in Lamp. comb. lul.* — p. 232.

(2) Nella *Praef. in Lamp. comb. lul.*—II, II, p. 230. — si disse « hominem quippe nullius apud vos nominis, famae aut valoris. »

(3) D. Berti—*Op. cit. Doc.* IX,—p. 348.—Durante il suo soggiorno a Wittemberg pubblicò, nel 1587, il libro *De lampade combinatoria lulliana,* dedicato al Consiglio Accademico dell' Università, e quello *De progressu et lampade venatoria logicorum,* dedicato al cancelliere dell' Università.

(4) D. Berti—*Op. cit. Doc.* IX,—p. 348.—Inoltre quivi nel 1588 pubblicò il libro *De specierum scrutinio,* e l' altro *De Lampade combinatoria,* dedicati all'ambasciatore spagnuolo, Guglielmo di s. Clemente.

(5) È una raccolta di « *articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos* » — Pragae, 1588. E l' imperatore lo donò di trecento talleri.—D. Berti—*Op. cit. Doc.* IX p. 348 (seg. f. pr.)

(6) *Or. consol.* — I, I, p. 29 *e seg.*

(7) D. Berti—*Op. cit. Doc.* IX. — p. 348 « Quivi lesse (1 luglio 1589) un' *Oratio consolatoria* in onore del duca defunto. Il successore, grato di questo discorso, lo soccorse di denaro, prima con 80 scudi, — D. Berti — *Op. cit. Doc.* IX — p. 348; e poi con 50 fiorini — G. B. *op. lat. consc.* — III, p. XXV, n. 1. G. B. più tardi gli dedicò il poema *De monade n. et f.*

(8) D. Berti — *Op. cit. Doc.* IX — p. 348.

e vi sarebbe rimasto più a lungo, se Boethius, pastore evangelico di quella chiesa, non l'avesse scomunicato, non si sa perchè. Egli protestò, (1) ma, non avendo avuta fatta giustizia, (2) nell'aprile del 1590, se ne partì e andò a Francoforte sul Meno. (3)

Fu per qualche tempo — nell'inverno del 1591 (4) — a Zurigo, (5) e, poi, di nuovo a Francoforte, dove, durante il 1590 e parte del 1591, si diede a lavorare assiduamente (6) e a tenere dispute coi dottori, che accorrevano in quella città, famosa per le sue fiere annuali e per il mercato dei libri che vi si teneva. In quell'occasione erano soliti venirvi anche librai italiani, che vi portavano le edizioni delle nostre tipografie.

Ora, standosene egli, al sicuro, in quella città, per mezzo d'un libraio veneto ricevette una lettera da parte di un Giovanni Mocenigo, nobile veneziano, il quale, avendone sentito parlare tanto bene, desiderava conoscerlo, per ricevere ammaestramenti sull'arte della me-

---

(1) Henke pubblicò questa protesta nel *Die Universität* Helmstädt — 1833, p. 69... — *I. B.* — *Op. lat. consc.* III, p. XII-XIII.

(2) I. B. — *Op. lat. consc.* — III, p. XXIV-V.

(3) Quivi stette per circa sei mesi, accolto dai fratelli Wechel, rinomati librai di quella città, i quali, a spese proprie, lo misero a dozzina presso i frati carmelitani. — D. Berti — *Op. cit. Doc.* IX — p. 348.

(4) I. B. — *Op. lat. cons.* — III, p. XXIII.

(5) Quivi dettò un corso di lezioni, pubblicate più tardi, come opera postuma, sotto il titolo di *Summa terminorum metaphysicorum* e *Praxis descensus*, per cura di un suo scolaro, R. Eglin, nel 1595.

(6) Infatti, nel soggiorno di questa città terminò il poema *De immenso et innumerabilibus*, e compose i due poemi *De triplici minimo et mensura*, *De monade numero et figura;* e il libro *De imaginum signorum et idearum compositione.*

moria e su altre discipline. (1) Ed egli, o per il vivo desiderio di rivedere l'Italia, dopo circa quindici anni che ne era lontano, o perchè fu suggestionato da una seconda lettera del Mocenigo, che l'invitava a venire, promettendo sicurezza e protezione, (2) o perchè sfidasse i pericoli e volesse affrontarli (3), lasciò la pace di Francoforte, nella primavera del 1591, e, dopo aver toccato Zurigo, (4) partì subito alla volta di Venezia, (5) dove, fin dal primo momento, non si ebbe il trattamento promesso. (6)

---

(1) D. Berti — *Op. cit.* p. 334; *Doc.* VII, p. 339.

(2) Molti biografi, perciò, fra cui D. Berti, credono che con questo cada la supposizione che il Mocenigo l'abbia attirato in Italia, per raggiro dell' Inquisizione, al cui tribunale poi lo denunziò e consegnò.

Io credo che non sia provato nulla... Resta sempre il dubbio che il Mocenigo sia stato uno strumento del s. Uffizio della chiesa romana, la quale si è vantata sempre di *avere le braccia molto lunghe*. L. Settembrini — *Lez. di letter. ital.* v. II, p. 353, Napoli, 1875. E Mocenigo in fatto non era un gentiluomo. Berti lo dice maligno, come si rileva dal tenore della sua 1ª denunzia. — *Op. cit.*—p. 245,—e dal modo come trattò G. B.—*ibid.* p. 246. — Si aggiunge che nella 2ª denunzia scrisse che « si era promesso sempre di poterlo far capitare alla censura del s. Uffizio » — v. D. Berti — *Op. cit. Doc.* II, — p. 321... e il libraio Bertano nella sua deposizione sapeva che Mocenigo « voleva remettere G. B. a detta censura » — *ibid.* — *Doc.* V, — p. 336.

(3) Egli aveva scritto nello *Spac. d. b. t.*—II, p. 130— « ... tu Animosità, con la voce del tuo vivace fervore, quando la difficoltà mi preme, oltraggia e resiste, non mancar sovente d'intonarmi a l'orecchio quella sentenza :

« Tu ne cede malis, sed contra audentior ito ».

Virg, *Aen.* VI, v. 95.

(4) D. Berti — *Op. cit. Doc.* VI, — p. 336.

(5) Fu tanta repentina la partenza che tralasciò di correggere l'ultimo foglio del poema *De tripl. m. et m.* — *casu repentino a nobis avulsus*—v. lettera degli editori Wechel — I, II, p. 123 — Lasciava inedite le opere *De Magia, Theses De Magia*, e *De Magia mathematica* etc.

(6) Prima stette « parte a camera locanda, poi circa doi mesi in casa Mocenigo ». · D. Berti — *Op. cit. Doc.* II, — p. 331.

Quivi continuò a studiare (1) e a tenere conversazioni e dispute con frati, patrizi e librai forestieri o della città. (2) Di tanto in tanto si recava a Padova, (3) dove dimorò circa 2 mesi, per dare lezioni private ad alcuni giovani tedeschi (4).

Intanto le relazioni fra G. Bruno e Mocenigo divennero tese, per reciproci rimproveri, (5) a tal punto che il primo stava per congedarsi dal secondo. (6) Il Mo-

---

(1) In questo frattempo egli attese a ritoccare il manoscritto *Dei predicamenti di Dio*, portato da Parigi, e il libro delle *Sette arti liberali*, — D. Berti — *Op. cit. Doc.* IX — p. 348 — confiscati, appena arrestato, e forse esistenti negli archivi del s. Uffizio del Vaticano. E disse — nel II constituto del 30 maggio 1592 — che scriveva queste opere, « per andarmi a presentar alli piedi de Sua Beatitudine, la quale ho inteso che ama li virtuosi, ed esporli il caso mio et veder di ottener l'absolutione de excessi et gratia di poter vivere in abito clericale fuori della Religione ». — D. Berti — *Op. cit. Doc.* IX — p. 348.

(2) Per citarne uno, Andrea Morisini, storico di Venezia prima volle conoscerlo, e poi lo presentò ai letterati e ai gentiluomini, frequentatori della sua casa — D. Berti — *Op. cit. Doc.* I, — p. 328 — *Doc.* XV — *ibid.* p. 379-80.

(3) D. Berti — *Op. cit. Doc.* II, — p. 331 e *Doc.* V, p. 335. — Quivi, se non scrisse, terminò il libro *Lampas triginta statuarum* — 1592, rimasto inedito, sino al 1891.

(4) D. Berti — *Op. cit. Doc.* VI, — p. 337.

(5) Durante l'interrogatorio, davanti al s. Uffizio, del 4 maggio 1592, G. B. disse: « Io non tengo per nimico in queste parti alcun altro, se non il ser Giovanni Mocenigo..., dal quale sono stato fin qui gravemente offeso, che da homo vivente, perchè mi ha assassinato nella vita, nell'onore e nelle robe. » — D. Berti — *Op. cit. Doc.* XIV, — p. 378.

(6) G. B. aveva intenzione di ritornare a Francoforte — D. Berti — *Op. cit. Doc.* VII, — p. 339, e però « aveva preparate le sue [illegible], e detto.... di partire « — *ibid.* — *Op. cit. Doc.* II, p. 330.

cenigo, prima con instanze, poi con minacce, cercò di trattenerlo; (1) ma, quando vide che G. Bruno era irremovibile, la notte del 22 maggio entrò nella camera, dove egli dormiva, e, afferratolo con l'aiuto di parecchi servi, lo serrò a chiave in una camera (2) e poi in « un magazzeno terreno, » dove lo tenne fino al giorno seguente (3). La notte del giorno appresso lo consegnò al capitano dei Dieci, per ordine del s. Uffizio, cui già il padre inquisitore aveva presentato la denunzia di Mocenigo (4).

Nei giorni seguenti dello stesso mese si cominciarono a raccogliere le prove a carico, per legittimare l'arresto. (5) Il giorno 29 G. Bruno fu interrogato la prima volta; (6) il giorno 30 la seconda volta sulle vicende della sua vita (7). Il 2 giugno fu interrogato sulle sue opinioni religiose e filosofiche e sul suo insegnamento, se mai avesse professato o insegnato « articulo contrario o repugnante alla fede cattolica.... » (8).

---

(1) D. Berti — *Op. cit. Doc.* VII, — p 340.

(2) *id.* — *Doc.* VII, — *ibid.* p. 340; — *Doc.* I, — *ibid.* p. 328.

(3) *id.* — *Doc.* VII, -- p. 340.

(4) La 1ª denunzia è del 23 maggio, la 2ª del 25, la 3ª del 29 maggio. — D. Berti — *Op. cit.* — *Doc.* I, II e VIII — p. 327-331; p. 342-4.

(5) D. Berti — *Op. cit.* — *Doc.* V.—p. 333. XVI, — *ibid.* p. 380 contenente la deposizione del libraio Ciotto; *Doc.* VI, — p. 31 contenente quella dal libraio Bertano; *Doc.* VI, — p. 379 contenente quella di A. Morosini.

(6) In questo primo interrogatorio cominciò a raccontare la sua vita. — D. Berti — *Op. cit. Doc.* VII, — p. 339 *e seg.*

(7) Nel secondo constituto, continuò a narrare la sua vita. — D. Berti — *Op. cit. Doc.* IX, — p. 344-9.

(8) Qui comincia l'atto di debolezza che G. B. manifestò dinanzi al tribunale del s. Uffizio di Venezia. Già, egli a Parigi,

(segue)

L' interrogatorio continuò il 3 giugno, con una finezza, degna degl'inquisitori del s. Uffizio, che lo chiamarono a spiegare e a giustificare fin anco il significato delle parole e dei pensieri espressi nelle opere già pubblicate. (1)

(*cont.*)
come fu accennato più sopra, aveva tentato di rientrare nel seno della chiesa cattolica. — D. Berti — *Op. cit. Doc.* XII — p. 357 *e seg.* — *ibid.* — *Doc.* XVII — p. 381 *e seg.*

Nel 2° constituto dichiarò che « era intenzionato di presentarsi alli piedi de Sua Beatitudine.... per veder di ottener l' absolutione de eccessi... » *Op. cit.* -- *Doc.* IX — p. 348; e giudicò le sue opere, delle quali alcune approvò, altre no, « perchè in esse ho parlato e discorso troppo filosoficamente, disonestamente, non troppo da buon cristiano... » — D. Berti — *Op. cit. Doc.* IX — p. 349.—Cosa che fu confermata da un suo ex correligionario — D. Berti — *Op. cit. Doc.* IX, — p. 350.

A scusare la sua condotta, disse che, se cose c' erano nelle sue opere, « contrarie alla fede Cattolica », « io non ho detto nè scritto queste cose *ex professo*, nè per impugnar direttamente la fede Cattolica, ma fondandomi solamente nelle ragioni filosofiche o recitando le opinioni de heretici ».—D. Berti—*Op. cit. Doc.* XII — p. 357-8.

Questa giustificazione fondata sulla teoria della doppia verità— D. Berti—*Op. cit. Doc.* XII,—p. 360 — io non la credo sincera; essa fu fatta da G. B. nella speranza di essere rilasciato libero dal s. Uffizio, il quale voleva sapere « se mai avesse insegnato, tenuto o disputato articulo contrario o repugnante alla fede Cattolica e secondo la terminazion della Santa Romana Chiesa ».—D. Berti— *Op. cit. Doc.* XI, — p. 352

Al che egli rispose « che ho creduto e tenuto indubitatamente tutto quello che ogni fedel christiano deve creder e tener della religione !! » — *ibid.* p. 356.

(1) E G. B., stanco da tanta tortura morale, finì così : « Tutti li errori che io ho commessi sino al presente giorno, pertinenti alla vita catholica e professione regolare, come io sono, e tutte le heresie che io ho tenute, li dubi che ho avuti intorno alla

(*segue*)

Il 30 luglio fu interrogato per l' ultima volta dal tribunale del s. Uffizio di Venezia. (1)

Il 12 settembre 1592 fu chiesta l' estradizione di lui da parte del s. Uffizio di Roma. (2) In seguito a quest'invito, il 28 settembre, il patriarca, coi membri del s. Uffizio di Venezia, domandò la consegna di G. Bruno, come autore di libri eretici ed eresiarca. (3)

La magistratura di Venezia, che ci teneva a serbare la sua indipendenza, anche di fronte al Papa, e anche in affari di natura religiosa, da prima procedette con dignità. E perciò, alla richiesta del nunzio, il Doge rispose che il collegio dei *Pregadi* avrebbe dato il suo parere « sopra la conveniente consideratione » (4).

(*cont.*)
fede cattolica e alle cose determinate dalla Santa Chiesa, hora io le detesto e abborrisco et ne sono pentito d' haver fatto, tenuto, creduto o dubitato di cosa, che non fosse catholica et prego questo sacro tribunale che, conoscendo le mie infermità, vogli abbracciarmi nel grembo di s. Chiesa, provedendomi dei rimedi opportuni alla mia salute, usandomi misericordia ».—D. Berti— *Op. cit. Doc.* XIII, — p. 375.

(1) D. Berti—*Op. cit. Doc.* XVII,—p. 381—E insistette ancora una volta che era intenzionato a rientrare nella comunione della chiesa cattolica – *ibid.* — p. 383 — e dichiarò che se « ho errato e deviato dalla S. Chiesa, confesso hora li errori miei prontamente ». *ibid.*—p. 384 — e promise che, se gli « si fosse concessa la vita » avrebbe « fatto riforma di essa. » — *ibid.* — p. 385.

(2) *id.* —*Op. cit. Doc.* XVIII,—p. 385.—« Il s. Uffizio di Roma aveva tanta brama di avere consegnato G. B. che, quando ancora il Collegio dei *Pregadi* e il Doge non avevano fatto nessuna « conveniente considerazione » sul caso, fu chiesta la consegna dal nunzio, col pretesto che « havevano una barca, che stava per partire per Ancona ».—D. Berti—*Op. cit. Doc.* XIX—p. 387, e XX, *ibid.*—p. 387.

(3) *id.* — *Op. cit. Doc.* XIX, — p. 386.

(4) *id.* — *Op. cit. Doc.* XIX, — p. 387.

Alle nuove insistenze, fatte dal padre inquisitore, nel dopo pranzo dello stesso giorno 28 settembre, fu risposto « che, essendo la cosa di momento et consideratione..., non si aveva per ancora potuto farne risolutione.... » (1)

Dopo avere esaminato il processo, il Senato veneto, con parere del 3 ottobre 1592, si negò di estradare G. Bruno. (2) Se non che il giorno 22 dicembre il nunzio tornò alla carica, facendo rilevare che G. Bruno, come eretico, già accusato a Napoli e a Roma, e come forestiero, doveva essere consegnato al giudizio del s. Uffizio di Roma. (3)

Il procuratore della repubblica, Ferico Contarini, interrogato il 17 gennaio 1593 del suo parere, sostenne che l'estradizione si dovesse concedere: 1. perchè G. Bruno, era *heresiarca;* 2. perchè *forestiero.* (4) E lo stesso giorno, il tribunale dei *Pregadi* deliberò in senso favorevole a questo parere. (5)

L'opportunità politica non fu estranea a questa deliberazione, (6) la quale, appena fu comunicata a Roma, riuscì « grata..., anzi gratissima al papa che l'aspettava » (7).

---

(1) D. Berti — *Op. cit. Doc.* XX, — p. 387-8.

(2) *id.*—*Op. cit. Doc.* XXI, — p. 388. — ... perchè questa introduttione di mandar di là li ritenuti di qua..., apporterebbe molto pregiudizio all' autorità del medesimo Tribunale, con un cattivo esempio di dover seguire nell' istesso in tutti li casi del tempo avvenire, e con danno grande dei sudditi nostri ». Magari si fosse mantenuto così il Senato di Venezia!

(3) *id.* — *Op. cit.* — *Doc.* XXIII, — p. 390-1.

(4) *id.* — *Op. cit.* — *Doc.* XXVI — p. 392-3.

(5) *id.* — *Op. cit.* — *Doc.* XXV. — p. 393-4.

(6) Il collegio fece sapere al Nunzio che consentiva all' estradizione di G. B. « come segno della continuata prontezza della Repubblica in far cosa grata al Pontefice ».

(7) *id.* — *Op. cit.* — *Doc.* XXVII — p. 395. — « Era Clemente VIII, che così, sette anni più tardi, potè « fare più bello l'ultimo trofeo » della sua vita, cioè il giubileo, col rogo di G. B.!

Verso la metà di gennaio del 1593 G. Bruno fu consegnato al nunzio pontificio e da questo al governatore di Ancona.

Il 27 febbraio di quell'anno egli già si trovava chiuso nelle carceri del tribunale del s. Uffizio di Roma, cui erano stati mandati gli atti del processo veneto. Il nuovo processo durò ben sette anni; ma che cosa sia avvenuto in così lungo tempo, non si sa, perchè i documenti, se non sono stati distrutti, si trovano nascosti negli archivi del Vaticano.

Una sola cosa si può dire, ed è che G. Bruno innanzi agl'inquisitori di Roma si dovette dimostrare quello che realmente era: l'uomo, che non ha più debolezze per salvare la vita; il filosofo, che non ricorre più alla distinzione della doppia verità, per giustificare la sua condotta di pensatore e di credente. (1)

È un fatto che dalle testimonianze della sua condanna e dalle scarse relazioni che si hanno della sua morte, egli ne esce tutto d'un pezzo, fermo nel suo proposito di non smentirsi più e di preferire una morte coraggiosa ad una vita imbelle. Ed egli aveva detto di sè (2) che

---

(1) Nella relazione della Confraternita di s. Giov. Decollato è detto « frate apostata, eretico, impenitente » — v. *I. B. Op. lat. consc.* — III, p. XI-XII.

(2) *De m. n. et f.* — I. II. p. 425.

fuit hoc tamen in me
non timuisse mortem, similis cessisse nec ulli
Constanti forma, praelatam mortem animosam
Imbelli vitae.

ibid. — I, II, p. 325.

.... mortem minime exhorrescimus ipsam.

avrebbe disprezzato la morte, pur di proclamare « la religione della mente ». (1)

Nel gennaio del 1599 furono raccolti i capi d'accusa, (2) otto in tutto, ricavati dai processi di Napoli, di Roma, di Venezia e dalle opere, e gli furono intimati perchè adducesse le sue discolpe. (3) Ma, non ostante le insistenze del cardinale Bellarmino e degli altri inquisitori, che si recarono più volte al carcere del s. Uffizio, per indurlo a riconoscere eretiche quelle proposizioni e ad abiurare, G. Bruno si tenne fermo nelle sue convinzioni. (4)

In settembre, ancora, si continuava ad opporgli quei capi d'accusa, nella speranza di strappargli una ritrattazione. (5)

Invano! E perciò il 20 gennaio del 1600 il tribunale del s. Uffizio pronunziò la condanna, che fu di morte (6).

Il 9 febbraio, condotto dal carcere del s. Uffizio nel convento di s. Maria della Minerva, fattolo inginocchiare, gli si lesse la sentenza di morte, e subito fu

---

(1) *De imm. et inn.* — I, I, p. 201:

Unde et fortunam licet et contemnere mortem.

(2) Furono « octo propositiones haereticae collectae ex eius libris et processu » — D. B. — *Vita di G. B.*, 2ª ed. — p. 441 e 447.

(3) D. Berti — *Op. cit.*, 2ª *ed.* — p. 442.

(4) Nel verbale c' è scritto: « Quod consentire noluit, asserens se nunquam propositiones haereticas protulisse, sed male exceptas fuisse a ministris s. Officii ».

(5) R. De Martini — *G. B.* — p. 208, Napoli, 1899.

(6) Da infliggersi « quam clementissime et citra sanguinem effusionem »!? Ed era il rogo!

sconsacrato. (1) Appena subìta questa degradazione, egli si voltò al collegio dei suoi giudici e, con volto sdegnoso e accento sicuro, disse: « minori forsitam cum timore in me dicitis sententiam, quam ego accipiam ». (2) Parole degne di un uomo superiore, che trovano riscontro in quelle che, 18 anni più tardi, pronunziò G. C. Vanini, quando, condannato alla stessa pena e per lo stesso delitto di pensiero, disse, appena gli si lesse la sentenza: « andiamo a morire da filosofo! »

Dopo di ciò fu consegnato al magistrato secolare e condotto nel carcere pubblico di *Torre di Nona.* Gli si concessero altri otto giorni, se mai volesse mostrare pentimento e avere mitigato il genere della pena; (3) ma tutto fu vano; egli si mantenne coerente. Il 17 febbraio fu condotto in *Campo dei fiori*, (4) dove fu arso vivo. « Affrontò la morte senza dar segno di timore, e, come gli venne posta innanzi l'immagine di Gesù crocifisso, la rimirò con occhio torvo; poi volse altrove lo sguardo ». (5)

---

(1) Nel libro della Depositeria Generale di Papa Clemente VIII, sotto la data del 16 marzo 1600, F. Fiorentino trovò l' ordine di pagare due scudi al vescovo di Sidonia, « per aver degradato fra G. Bruno eretico ».—v. F. Fiorentino—*I. B.*—*Op. lat. consc.*— I, I, *lett.* a F. De S. — p. XIX.

(2) Queste parole furono raccolte dal cardinale Schopp, presente alla lettura della sentenza, e trascritte nella sua lettera a C. Rittershausen, del febbraio 1600, di cui si dirà più avanti.

(3) La mitigazione della pena consisteva nell' essere prima strozzato e poi bruciato !!

(4) Prima si era creduto che G. B. fosse stato bruciato in effigie, ma, dopo la scoperta della relazione fatta dalla confraternità di *S. Giovanni decollato,* non è il caso di attenuare la responsabilità del s. Uffizio di Roma. — v. *I. B.* — *Op. lat. consc.* — III, *praef.* — p. XI-XII.

(5) D. Berti—*Op. cit.* — p. 5, *ed. cit.*—Sono parole del cardi-

(*segue*)

*
* *

Questa fu la pena, inumana ed atroce, con cui G. Bruno fu fatto morire, nell'età di quarant'otto anni circa, mentre Clemente VIII celebrava il giubileo del suo pontificato, e distribuiva indulgenze *urbi et orbi.*

La chiesa cattolica, non contenta di avere troncato in modo brutale l'esistenza infelice di tant'uomo, dimentica che,

oltre il rogo non vive ira nemica,

ne fece spargere le ceneri ai venti, quasi per disperderne fin anco la memoria. E non tralasciò alcun mezzo per riuscirvi, incutendo la più grande paura a chi avesse voluto, non dico, ricordarne le dottrine, ma fin anco farne il semplice nome. (1)

Come, per preparare un *alibi* morale alla feroce intolleranza del s. Uffizio di Roma, non mancò chi volle far credere che fra' Giordano da Nola, non ostante la sua apostasia, fosse stato bruciato in effigie, e perciò

(*cont.*)
nale Schopp nella lettera precitata, il quale, dopo avere assistito al rogo, che arse il corpo, ma non il pensiero di G. B., aggiunse: « sic ustulatus misere periit, renunciaturus, credo, in reliquis illis, quos finxit, mundis, quonam pacto homines blasphemi et impii a Romanis tractari solent ! ! »

(1) « Ci fu un tempo, scrisse il Fiorentino, che fra noi, il nome del Bruno, parve un simbolo di riprovazione, ed i più franchi non osavano profferirlo ; alcuni per paura, altri per rimorso. Da qui la insuperabile difficoltà di trovarne menzione fra i contemporanei. »—*I. B.—Op. lat. conscr.*—I. I. lett. a F. De S. p. XIX.

condannato *sine sanguinis effusione;* (1) così si fece di tutto per cancellare la sua memoria dai registri dell'ordine di s. Domenico, a cui egli, per sua sventura, aveva appartenuto, (2) e fin anco dalle università e dalle accademie, in cui, durante le sue peregrinazioni, aveva insegnato come professore ordinario! (3)

Ma, fortunatamente, non vi si riuscì, perchè, mai, come in questo caso, si può dire che sia stata

« ..... ai generosi
giusta di gloria dispensiera... morte ».

G. Bruno aveva profetato di sè che il tempo gli avrebbe resa giustizia e che il suo nome e la sua filosofia, ma-

---

(1) « Sino a pochi anni or sono il silenzio sui fatti del Bruno,... *era* così generale, che il più insigne fra i suoi biografi, l'erudito Bartholmèss, non seppe rinvenire una qualunque testimonianza che confermasse la lettera dello Scioppio in quella parte che si riferisce all'abbruciamento del Nolano. Noi stessi — scrisse il Berti, nel 1868, non fummo più felici di questo dotto francese, frugando e rifrugando quanti scritti editi ed inediti ci vennero nelle mani » — *Op. cit.* p. 6. — « Basti pensare che gli stessi ambasciatori veneti, accreditati presso il Papa, non fecero mai cenno, nei loro carteggi, della morte di G. Bruno; e più ancora l' Alfani e Marco Manno nella *Storia degli anni santi* » etc. v. *D. Berti* — *Op. cit.* p. 6 n. 2.

(2) Èchard e Quetif. — *De script. ord. praedic.* — II, 342.

(3) Il suo nome disparve dai registri dell'Università di Tolosa, — D. Berti — *Op. cit.* — p. 113. n. 1. — da quelli di Parigi, da quelli delle università di Germania. — D. Berti. — *Op. cit.* p. 2. — e fu persino cancellato dalla matricola degli studenti di Marburgo! — A. Wagner—*Op. ital. di G. B.* — introd. I. p. 27 — Lipsia, 1830.

ledetti e perseguitati dall'intolleranza dei suoi ex-correligionari, sarebbero risorti. (1)

E non s' ingannò, perchè furono ribenedetti l'uno e l'altra dalla coscienza laica e fatti risorgere, per essere oggetto d'ammirazione e di studio presso i popoli civili. E la prova più chiara ci viene data non tanto dai monumenti, eretti alla sua memoria, e dalle vie e dalle piazze intitolate dal suo nome, — che possono essere effetto di passione politica — quanto piuttosto dalla fortuna delle sue opere, diventate oggetto, non solo tra noi, ma sopratutto in Germania, in Francia e in Inghilterra, di

« lungo studio e grande amore ».

Perciò ho creduto opportuno terminare questo lavoro con la storia bibliografica delle ristampe e delle traduzioni delle opere di G. Bruno e degli scrittori che sino ad oggi si sono interessati ad illustrare la vita e le dottrine di tanto pensatore, cui così si è inalzato il vero monumento, *aere perennius*, e che non potrà mai più essere alterato e tanto meno distrutto. (2)

---

(1) *De imm. et inn.* -- I, II, p. 425.

« .... fuit hoc tamen in me
Quod potuit, quod et esse meum non ulla negabunt
Secla futura.... »

(2) Io, è vero, avrei potuto fare a meno di far conoscere la bibliografia della letteratura bruniana, tanto più che, oltre a quella citata dal Wagner, dal Bartholmèss e dal Berti, esiste la *Bibliografia delle opere bruniane, cronologicamente ordinata* del Graziano, Asti, Brignole, 1900; ma ho creduto anch'io aggiungerne un'altra, non solo perchè più completa, ma anche per fare conoscere per mezzo di essa la fortuna delle opere e delle dottrine e dello spirito di G. Bruno, dal secolo XVI al 1911.

Fortuna delle sue opere:

Di esse andarono perdute:

1. *L'arca di Noè* — 1570-1 (?)
2. Un *Poema.* — ?
3. *De sphaera* — 1576 ?
4. *De' segni dei tempi* — 1576
5. *De anima* — 1577-8
6. *Clavis magna* — 1578-9.
7. *Il purgatorio dell' inferno* — 1582.
8. *Templum Mnemosynis.*
9. *De multiplici mundi vita.*
10. *De naturae gestibus.*
11. *De principii veri.*
12. *De Astrologia.*
13. *De rerum imaginibus.*
14. *Dei predicamenti di Dio* — forse esistente negli archivi del s. Uffizio del Vaticano.
15. *Le sette arti liberali* — id. id.

(α) Le opere italiane, che pervennero a noi, ebbero molta fortuna.

1. Il *Candelaio,* stampato a Parigi nel 1582, e rimaneggiato — se si vogliono credere imaginarie le edizioni del 1583, 1589 e 1632 — in un'edizione francese col titolo « *Boniface et le Pedant, comedie en prose imitée de l'Italien de B. Nolano.* — Paris, P. Ménard 1633 — anonimo — fu ristampato da A. Wagner — in *Opere italiane di G. B. N.* vol. 1° — Lipsia, 1830; poi, da Carlo Téoli (E Camerini) — Daelli, Milano, 1863; poi dall' Agnelli, Milano, 1864 ; poi, nel rifácimento francese, a cura di V. Imbriani, e di G. Tria — Napoli, Marghieri, 1886 ; poi, in edizione italiana, in *Biblioteca classica per il popolo,* di E. Perino, Roma 1888; poi, da P. De Lagarde in *Le opere italiane di G. B. ristampate* — Gottinga, 1888 ; poi, da Enrico Sicardi in *Biblioteca per il popolo,* Milano, Sonzogno 1889; poi, di recente, da G. Podrecca-Galantara, Roma, senza indicazione di anno; e finalmente da V. Spampanato — che ci ha dato la migliore edizione critica, in *Classici della filosofia moderna.* — Bari — Laterza, 1909.

2. La *Cena de le ceneri,* stampata a Londra nel 1584, fu ristampata da A. Wagner, nella sua edizione de *Le opere di G. B. N.* v. 1. nel 1830; poi da E. Camerini, in *Biblioteca rara,* vol. 36, Mi-

lano, Daelli, 1864; poi, da P. De Lagarde nella sua edizione de *Le opere italiane di G. B. ristampate*, Gottinga, 1888; poi, fu tradotta in tedesco da Kuhlenbeck, in *G. Bruno's Gesamm. philos. Werke*, Berlin, 1890 e ristampata a Lipsia, nel 1904, Bd. 1., a cura di E. Diederichs; e, finalmente, ristampata dal Gentile, nella citata biblioteca dei *Classici della filosofia moderna* — v. 1. Laterza, Bari, 1907, che ci ha dato la migliore edizione critica.

3. I dialoghi *De la causa principio e uno*, stampati a Londra nel 1584, furono ristampati in estratti da F. E. Jacobi, prima nel 1789 e poi nel 1812-1825 in *Briefe ueber die Lehre des Spinoza* — in *Werke*, Leipzig, 1812-25, IV, I, e IV, II; poi, da Th. A. Rixner und Th. Siber in *Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des* XVI. *und am Anfange des XVIII Jahrhunderts.... — V. Heft*:, — Sulzbach, 1824, che riprodussero tutta la traduzione del Jacobi; poi tutti furono ristampati per intero da A. Wagner — in *Opere di G. Bruno Nolano* — Lipsia vol. 1° 1830.; poi furono tradotti in tedesco da A. Lasson nel 1872, ristampati la 2ª volta nel 1889 in *Philosoph. Bibliothek*, Bd. 21 « *G. Bruno von der Ursache, dem Princip und dem Einem* »; e una terza, volta nel 1902.—Leipzig. Dürr, 1902 ». ; poi, ripubblicati in italiano da P. De Lagarde in *Opere italiane di G. Bruno ristamp.*— Gottinga, 1888; poi da Kuhlenbeck — in *G. Bruno's Gesammelte philos. Werke — Bd.* IV. Leipzig, Diederiches, 1890-1904. E, finalmente, dal Gentile, che, con la solita competenza, ci ha dato l'edizione critica più esatta, in *Classici della fil. moder.*—Laterza, Bari, 1907.

4. I dialoghi *De l' infinito universo e mondi* furono stampati a Londra nel 1584; un sunto di essi fu pubblicato da G. Toland nel 1726 — in *Collection of several pieces of. M. I. T. with some memoiry of his life and writings*. v. I. p. 304-349 — London 1726. — Alcuni estratti furono ripubblicati dal Jacobi nell' opera citata —*Briefe ueber die Lehre d. Spinoza* nel 1789 e 1812; e riprodotti dal Th. A. Rixner und Th. Siber, nel 1824, nell' opera precitata, *Leben und Lehr. ber. Phys. a. E. d. XVI u. a.* Aufan. XVIII *Jahr...*; tutti furono ristampati per intero da A. Wagner nella sua ediz. delle *Op. di G. B. N.* v. II,—Lipsia, 1830; poi, da P. De Lagarde, in *Le op. it. di G. B. ristamp.*—Gottinga, 1888; poi, furono tradotti in tedesco dal Kuhlenbeck, in *G. B. Gesamm.*

phil. W. — Bd. III; e finalmente, ristampati in italiano dal Gentile, che ci ha dato la migliore edizione — in *Class. dei filos. mod.* — v. I, Laterza, Bari, 1907.

5. Lo *Spaccio della bestia trionfante* fu stampato la prima volta a Londra nel 1584; poi fu ristampato anonimo — forse a cura del G. Toland — nel 1713 a Londra, col titolo « *Spaccio della bestia trionfante, or the Expulsion of the Triumphant Beast translated from the Italian of G. B.* —; poi, in parte, ma ancora sempre anonimo, in francese, col titolo « *Le ciel réformé* » — *Essai de tradut. de partie du Livre ital. intitulé —Spaccio d. b. t...* » 1750; poi, in italiano, e per intero, da A. Wagner in *Opere italiane di G. B. N.* v. I, Lipsia, 1830; poi in *Biblioteca rara*, v. XXVI, con *proemio storico - bibliografico* di C. Bartholmèss. — Milano Daelli, 1863; poi, con prefazione di G. Stiavelli, in *Biblioteca classica per il popolo* — Roma, E. Perino, 1888; poi da P. De Lagarde — in *Le Opere italiane di G. B. ristampate*—Gottinga, 1888; poi fu tradotto in tedesco dal L. Kuhlenbeck in *G. Bruno's Gesamm. philos. Werke,* col titolo *Reformation des Himmels, Leipzig* 1890 e ristampato nel 1904; e, finalmente, fu ristampato in italiano da G. Gentile, che, con amore e sapienza, ci ha dato l'edizione critica, che ancora ci mancava—in *Classici della filosofia moderna* v. VI— Bari, Laterza, 1907.

6. I dialoghi *De gli eroici furori*, stampati a Londra nel 1585, furono ristampati da A. Wagner nella sua edizione delle *Op. d. G. B.* N. v. II, Lipsia. 1830; poi, in parte, da B. Spaventa—col titolo: « *L' amore dell' eterno e del divino* » 1855 — in *Saggi di crit.* — Napoli, Ghio, 1867 — p. 176-195. —; poi, ristampati per intero in *Biblioteca rara*, vol. LVII, con proemio del Bartholmèss, Milano, Daelli, 1865.

Dei molti sonetti, contenuti in quest'opera, alcuni furono tradotti da Hermann Schutz in *Programme des städtischen Gymnasiums zu Stolp für das Schuljhar* — 1869-70; altri da M. Carriere, —in *Die Weltanschauung der Reformationszeit* — T. Auf. — Leipzig, 1887. Tutti i dialoghi, poi, furono tradotti in inglese da L. Williams — col titolo « *The heroic Entusiasts, an Ethical Poem.* » — London, 1887.— ; ristampati in italiano da P. De Lagarde nel *Le opere di G. B. ristamp.*—Gottinga, 1888; poi da G. Stiavelli, nella *Biblioteca classica per il popolo*, n. 3, Perino, Roma, 1888; — poi,

nella *Biblioteca universale* — n. 343 e 347 di E. Sonzogno, — Milano, 1905; e, finalmente, da G. Gentile, che, con la solita abilità, ci ha dato la migliore edizione critica, nei *Classici della filos. moder.* — v. II, — Laterza, — Bari, 1908.

7. I dialoghi de la *Cabala del cavallo pegaseo con l'aggiunta de l'Asino Cillenico*, stampati a Londra nel 1585, furono ristampati da A. Wagner nella sua edizione delle *Opere italiane di G. B. N.* v. II Lipsia, 1830; poi, in *Biblioteca rara*, — Milano — Daelli, v. XXV. 1864; poi, da P. De Lagarde, nell' ediz. de *Le Op. ital. di G. B.* — Gottinga 1888; e, finalmente, da G. Gentile, con la solita cura, in *Classici della filos. moder.* — v. II. — Laterza, Bari, 1908.

(*β*) La fortuna delle opere latine fu meno felice di quella delle opere italiane, non tanto perchè scritte in una lingua morta, quanto perchè i dialoghi filosofici, teoretici e morali, scritti nella nostra lingua, comprendono, si può dire, la sostanza delle dottrine metafisiche, teologiche, cosmografiche, biologiche, psicologiche ed etiche di G. Bruno (1).

1. Il *De Umbris idearum* fu stampato a Parigi nel 1582. Di esso fu fatta una traduzione da A. Carveni-Scavonetti, Catania, Giannotta, 1901.

2. L'*Ars memoriae* e il *Cantus Circaeus ad eam praxim ordinatus quam ipse iudicariam appellat* furono anch' essi stampati a Parigi nel 1582 e ripubblicati a Londra dallo stesso G. B. nella *Recens et completa ars reminiscendi.*

3. La *Compendiosa architectura et complemento artis Lullii* fu stampata a Parigi nel 1582.

4. La *Recens et completa Ars reminiscendi*, che è la ripubblicazione dell'*Ars memoriae* e del *Cantus Circaeus*,

5. l'*Explicatio triginta sigillorum*,

6. e il *Sigillus Sigillorum*, furono stampati a Londra in un volume, senza indicazione dell'anno, ma con molta probabilità nel 1583.

7. La *Figuratio Physici auditus Aristotilis*,

---

(1) *I. B. — Op. Lat. conscrip.*—lett. di F. Fiorentino a *F. De Sanctis*, p. XXV.

8. i *Dialogi duo de F. Mordentis... prope divina adinventione ad perfectam cosmimetriae praxim,*

9. e i *Centum et viginti articuli de Natura et Mundo adversus Peripateticos,* furono stampati a Parigi nel 1586.

10. Il *De lampade combinatoria lulliana,* stampato a Wittenberg nel 1587, fu ristampato a Praga nel 1588.

11. Il *De Progressu et lampade venatoria logicorum,* stampato nel 1587 a Wittenberg, fu ristampato tre volte a Straburgo nel 1598, 1609 e 1651;

12. l'*Acrotismus Camaracensis,* — che è la ristampa dei *Centum et vig. art. de Nat. et Mun. adv. Perip.* — fu ripubblicato a Wittenberg nel 1588.

13. L' *Oratio valedictoria* fu stampata a Vittenberg nel 1588;

14. gli *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos* furono stampati a Praga nel 1588.

15. Il *De specierum Scrutinio* fu stampato a Praga nel 1588 con la ristampa del *De Lamp. comb. lul.*

16. *L' Oratio consolatoria* fu stampata a Helmstädt, nel 1589.

17 Il *De imaginum signorum et idearum compositione* fu stampato nel 1591 a Francoforte.

I tre poemi latini : 18. *De triplici minimo et mensura,* 19. *De monade numero et figura* ; e 20. *De immenso et innumerabilibus,* furono stampati a Francoforte nel 1591.

21. La *Summa terminorum metaphysicorum,* composta a Zurigo, nel 1591, stampata nel 1595 a cura dell' Eglin, fu ristampata a Marburgo nel 1609.

22. L'*Artificium perorandi,* composto nel 1587 a Vittenberg, fu stampato, come opera postuma, nel 1612 a Francoforte.

Rimasero inedite le seguenti opere :

1. *Animadversiones circa lampadem lullianam,* composta nel 1587;
2. *Lampas triginta statuarum;*
3. *Libri physicorum Aristotelis explanati ;*
4. *De magia et Theses de Magia ;*
5. *De magia mathematica ;*
6. *De principiis rerum, elementis et causis ;*
7. *Medicina Lulliana ;*
8. *De vinculis in genere.*

Una ristampa delle opere latine era stata iniziata da A. Fr.

Gförer, col titolo *J. Bruni scripta quae latine confecit, Stuttgardiae* 1835; ma fu lasciata interrotta, dopo la ristampa delle seguenti Opere:

1. *De comp. arch. et compl. art. Lul.*
2. *Recens et compl. ars. remin.*
3. *Explicatio trig. sig.*
4. *Sigil. sigil.*
5. *Cent. et vigint. art. de nat. et m.*
6. *De Lamp. comb. Lull.*
7. *De specier. scrut.*
8. *De Lamp. ven.*
9. *Artif. peror.*
10. *Sum. term. met. et.*

Come si vede, le opere latine di G. B. non ebbero alcuna fortuna in Italia, dove, sino alla seconda metà del secolo XIX, non si fece nè una pubblicazione, nè una ristampa.

Nel 1878 si riparò a tanta dimenticanza, con la ristampa di tutte le opere latine, edite e inedite, fatta per decreto del ministro F. De Sanctis e a spese del governo.

La ristampa porta questo titolo: J. *B. N. Opera latina conscripta,* in tre volumi. — Napoli 1879-84 — Firenze 1889-91.

La prima parte del primo volume — contenente *l' Or. Val.*, *l'Or. Cons.*, *l'Acrot Cam.* e i primi tre libri del *De imm. et inn.* — Neapoli 1879 —;

e la seconda parte dello stesso volume — contenente gli altri 5 libri del *De imm. et inn.* — Neapoli '84, e il *De mon. n. et f.* — Neapoli 1884 — furono curate da F. Fiorentino.

La terza parte — contenente gli *Art. adv. math.* — e il *De tripl. m. et m.* — Florentiae, '89 —; e la quarta parte — contenente la *Sum. term. metaph.*, la *Fig. phys. aud. Arist.*, e il *Mordent. et de Mord. Circ.* — furono curate dai proff. F. Tocco e G. Vitelli — Florentiae '89.

La prima parte del secondo volume — contenente il *De n. idear.* l' *Ars. mem.* e i *Cant. Circ.* — Neapoli '86, fu curata da V. Imbriani e C. M. Tallarigo.

La seconda parte del secondo volume — contenente il *De arch. Lull.*, l'*Ars remin.* il *Trig. sig.*, *il Sigil. sig.*, *i Centum et vig. Art. de nat. et mundo,* il *De Lamp. comb.*, il *De Spec. Scrut.* e le *Animadvers. in Lamp. Lull.*, Florentiae 1890 —;

la terza parte dello stesso volume — contenente il *De Lamp. venat.*, il *De imag. comp.*, e *l' Artif. peror.* — Florentiae 1889 —; e il terzo volume — contenente le opere rimaste inedite —: la *Lamp. trig. stat.*; i *Libri phys. Arist. expl.*; il *De mag. et Thes. de Mag.*; il *De Mag. math.*; il *De princ. rer. elem. et caus.*; la *Medic. Lull.* e il *De vinc. in gen.*, *Florentiae* 1891 — furono curate dai proff. F. Tocco e G. Vitelli.

La fortuna del nome e delle opere di G. Bruno.

Se le opere italiane e latine di G. Bruno andarono soggette a tante vicende, prima di essere raccolte e collezionate in edizioni complete, corrette e critiche, quali sono quelle che ora si possiedono in Germania, ma specialmente in Italia, il nome e le dottrine di tanto pensatore subirono le stesse vicende e per cause analoghe nel corso di circa tre secoli.

E però e l'uno e le altre a poco a poco seppero vincere l'oblio e l'avversione, con cui l'intolleranza religiosa aveva cercato di farli dimenticare, fino a tanto che finirono con l'imporsi e diventarono materia di critica seria e spassionata.

Ne è prova la bibliografia, la quale, con un crescendo continuo, specialmente nel secolo già decorso e nel principio del nostro, ci dice che il nome, la vita ed il pensiero di G. Bruno non solo non fanno più ribrezzo, come una volta, ma che anzi sono diventati oggetto di « *lungo studio e grande amore* ».

So bene che non tutti quelli, che hanno parlato dell'uomo o del pensatore, gli sono stati favorevoli nei giudizi che hanno pronunziato sulla sua vita, sulle sue dottrine filosofiche e sulle sue opere letterarie; ma quale artista, quale scienziato, quale filosofo, quale uomo di

pensiero o di azione non conta fra i tanti ammiratori, fra i critici seri, i Tersiti e i Mevii?

Imaginarsi poi di G. Bruno, frate ribelle, libero pensatore di professione, commediografo ardito, polemista terrible, scrittore rude, ma sincero e senza orpellature, e sopratutto spirito nuovo, che maneggiava la satira o la parodia con la veemenza di Archiloco e lo sdegno di Orazio! E di qui i suoi avversari postumi, parte diventati tali, senza conoscerne le opere, — come fu, per citarne uno dei più grossi, C. Botta; parte, senza essere in grado di sapere giudicare il suo spirito — come fu, per citarne un altro, G. Carducci — e parte, in fine, per volersi atteggiare ad Aristarchi, per interesse di setta o pregiudizio di religione, come furono i più degli scrittori del secolo XVI, XVII e XVIII, che qui, come

« gli sciagurati che mai non fur vivi »

non meritano di essere ricordati, riserbandomi di indicarli nell'elenco bibliografico, secondo l'ordine cronologico che loro spetta, per non parlare dei tanti scrittorelli anonimi, che, ogni anno, il 17 febbraio, distribuiscono per le parrocchie giornalucoli e fogli volanti ai poveri di spirito, cui G. Bruno è fatto passare come diffamatore delle donne, e, quel che è più, come il diavolo e, financo, come l'Anticristo in persona!

E non si è voluto capire che oggi G. Bruno, come uomo e come filosofo, non appartiene a nessun partito politico o religioso, ma alla storia della cultura, dove vive in ispirito, per essere esaminato e valutato dalla critica impersonale e oggettiva.

Prima di cominciare questa rassegna bibliografica, devo dire che « per lungo tempo del Bruno non si di-

scorse; i contemporanei tennero verso di lui una riserva che ha della paura » (1).

Nè pure si fece cenno della sua morte, inflitta durante il giubileo di Clemente VIII, nel modo inumano che noi sappiamo, come se si fosse trattato del rogo di un fraticello eretico qualsiasi.

E se non fosse stato per il cardinale G. Schopp, che descrisse, in una lettera, gli ultimi momenti di G. Bruno, (2) e per la confraternita di s. Giovanni Decollato, che ci lasciò una breve relazione dell'ultima notte di G. Bruno e del rogo, (3) noi non avremmo alcun documento sincrono.

Infatti, della morte di G. Bruno non ne parlarono nè gli scrittori di storia profana, (4) nè quelli di storia ecclesiastica (5).

E se non si sapesse quanta paura incutesse il s. Uffizio e come guardasse con sospetto coloro che avessero avute relazioni con gli eretici e specialmente con quelli condannati come *relapsi* — recidivi — Galilei, e il modo come fu ammonito, condannato e sorvegliato, informino — non si comprenderebbe come mai il nome di G. Bruno

(1) F. Fiorentino, *I. B.—Op. lat. conscr.* v. I. I, *lett. a F. De S.* pag. X.

(2) È del febb. 1600, ma fu pubblicata, come si vedrà, più avanti, nel 1621.

(3) Si trova riportata da F. Tocco nel vol. III p. XI delle *I. B. — Op. lat. conscr., Florentiae,* 1891.

(4) Non ne parlarono gli ambasciatori veneti, — per es. P. Paruta — residenti a Roma, che pure nelle loro relazioni discorrono di altri eretici, condannati in quella fine di secolo, v. D. Berti, *Op. cit.*, p. 6, n. 2.

(5) E tacquero l' Alfani e M. Manno nella *Storia degli anni santi,* cit. da D. Berti, — *Op. cit.*, p. 6, n. 2.

fosse lasciato passare sotto silenzio anche dai suoi coetanei e fin anco dai suoi stessi protettori, ospiti ed amici!

Per ricordare qualche esempio, si tenga presente che non lo ricordò quel Michel de Castelnau (1), ambasciatore di Enrico III presso la regina Elisabetta, che pure l'aveva accolto ospite in sua casa per circa due anni, e a cui G. Bruno dedicò parecchie delle sue opere italiane; nè quel Fulk-Greville, che, per qualche tempo, gli era stato amico e ospite a Londra e ad Oxford, e che avrebbe dovuto almeno farne il nome, quando narrò la biografia dei suoi amici (2); nè quel Philip Sidney, che G. Bruno conobbe a Milano e rivide in Inghilterra, cui, per le prove di amicizia e d'ospitalità ricevute, dedicò alcune altre delle opere italiane; nè quell'Alberico Gentile, che G. Bruno conobbe prima ad Oxford e poi a Wittenberg, e a cui non era ignoto il suo valore di filosofo; nè quel fra' P. Sarpi, che, con molta probabilità, conobbe G. Bruno in casa Morosini o Spinelli, e che, cinque anni dopo il rogo di Campo dei fiori, seppe difendere coraggiosamente i diritti della Repubblica veneta contro le velleità di Paolo V e scrivere la *Storia del Concilio di Trento* con intenti antipapali; nè quello stesso A. Morosini, il quale, dopo avere accolto G. Bruno nei ritrovi letterari, che soleva tenere in casa sua e avere deposto, nel processo di Venezia, piuttosto in senso favorevole, non osò farne

---

(1) *Les Mémoires de Michel de Castelnau illustrez et augmentes de plusieurs commenteires.* Bruxelles, 1731.

(2) F. Greville — *The Life of the renowned Sir Philip Sidney* 1651 ; id. — *Correspondence of Philip Sidney and Hubert*, Languet, London, 1845.

il nome nella sua storia di Venezia (1); nè lo stesso Galileo, che, se non potè conoscere G. Bruno a Venezia, in casa Pinelli o Morosini, certo dovette sentirne parlare a Padova, dove egli andò ad insegnare, tre mesi dopo che G. Bruno era stato tradito e consegnato al s. Uffizio (2).

I pochi, che nel secolo XVI, ricordarono il nome o le opere di G. Bruno, furono o editori di qualcuna delle sue ultime opere, (3) o scolari (4), che l'avevano ascoltato nelle università.

Nel secolo XVII la fortuna del nome e delle dottrine di G. Bruno rimase ben poca cosa; parte perchè si aveva paura di nominare e tanto meno di glorificare scrittori giudicati come delinquenti—*sic*—dal s. Uffizio; parte perchè le dottrine di questo filosofo, per loro natura antiaristoteliche e antiteologiche, non potevano ancora

---

(1) *Historiae Venetae libri* — Venetiis, 1623.

(2) Senza dire che a Padova accorrevano molti giovani tedeschi, ai quali G. Bruno non poteva essere ignoto, per le tante opere pubblicate in Germania e per i molti viaggi, ivi fatti, nel peregrinare di città in città, e per i quattro anni d'insegnamento tenuto in quelle università.

E Galileo dovette conoscere le opere di G. Bruno, come si vide in questo lavoro; ma, da buon toscano, prudente, non lo ricordò mai,

(3) Tali furono, i fratelli Wechel di Francoforte, che pubblicarono i poemi latini; l'Eglin, che pubblicò, sui primi del secolo XVII, la *Sum. term. metaph.* e l'Alstedio, che pubblicò l'*Artif. peror.*

(4) Tale fu Hennequin, che doveva difenderlo nella disputa, che si doveva tenere a Parigi il giorno di Pentecoste del 1586, v. *Apol. declam. pro Nolani articulis* in *I. B. — Op. lat. conscr.* I, I, p. 58 e seg.; e il *Nostitz*, che lo ricordò in un' opera pubblicata nei primi anni del secolo XVII—*Artif. Arist. Lull. - Ram...* Bregae, 1625.

incontrare il favore degli studiosi. Sicchè, se si eccettuino pochi, come è a dire Keplero e T. Cornelio, gli scrittori di questo secolo, o ne parlarono incidentalmente e senza una conoscenza vera della vita e delle opere di G. Bruno, o ripeterono, non saprei dire, se in mala o in buona fede, gli errori e le calunnie del cardinale Schopp, che assistette prima alla lettura della sentenza di condanna e poi al rogo di G. Bruno, della cui morte, forse lo stesso giorno, fece una relazione per lettera al rettore dell' Università di Altorf.

Ciò non pertanto è utile conoscere coloro che parlarono o scrissero di G. Bruno, anche per comprendere da quali umili origini trae la fama, che oggi onora la vita e il pensiero di tanto uomo.

Meritano di essere ricordati, senza badare se fossero stati favorevoli o sfavorevoli:

V. Acidalius (Havekenthal) — *Epistola* del 21 gennaio 1592 a Michele Forgacz, in *Epistolarium a frate editum*, p. 20, riprodotta in *I. B. — Op. lat. conscr.* v. I, I ; p. XX, n. 1.

Brengger, — *Lett.* a G. Kepler del 7 marzo 1608, in *Oper. omn.* Joh. Kepler, v. II, p. 592, ed. Frisch. 1857.

Joh. Woddrbornium, — *Confutatio contra Nuncium sidereum*—Patavia, 1610, in *Le op. di G. Galileo*, v. III, p. 162, ed. naz.

Joh. Kepler, *Lettera di Ioh. Kepleri* a G. Galilei del 19 aprile 1600, in *Le op. di G. Galilei*, v. III, p. 106, 118-9, 120, 123; v. X, p. 321 — 334, 335, 338, 339.

id. — *Dissertatio cum Nuncio Sidereo.* Pragae, 1610, in *Le op. di G. Galilei*, v. III, p. 120, 124, *ed. naz.*

M. Hasdale, *Lett. a G. Galileo* del I5 apr. 1610, in *Le op. di G. Galileo*, v. X, p. 315, *ed. naz.*

G. Schopp, *Commerci epistolaris Uffenbachiani selecta*, 1611; pars V.; p. 27, dell' ed. di Ulma, 1756.

id. v. *Epistola ad. C. Rittershausium,* rettore dell' università di Altorf, del febbr. 1600, pubblicata la prima volta dal Pazmann,

nel 1621; e dopo, da tanti altri; v. Bartlolmèss, *G. Bruno*, v. I, p. 332, Paris, 1846.

Elisabetta Tudor, regina d'Inghilterra. — in *I. C. Lagallae—De phaenomenis in orbe lunae*, 1612, in *Le op. di G. Galileo*, v. III, p. 352 *ed. naz.*

I. C. Lagalla, —*De phaenomenis in orbe lunae*, 1612, in *Le op. di G. Galileo*, III, p. 352, 383, *ed. naz.*

G. C. Vanini, — *Amphitheatrum aeternae Providentiae*, etc. p. 359, Lugduni, 1615.

T. Campanella — *Apologia pro Galilaeo math. flor.*, p. 56, Francoforte 1620.

A. Morosini — *Historiae Venetae libri* — *Venetiis*. 1623.

R. Burton — *The Anatomy of Melancholy*, London, 1621.

Fr. Bacon — *Historia naturalis et experimentalis* — in *Philosoph. works* — 11, 13, ed. Ellis. Spedding and Douglas, Lond. 1858,— E ciò a correzione di quanto fu detto a p. 152 *n.* di questo lavoro.

Mersenne, —*Questions rares et curieuses resolues*, Paris, 1630.

T. Campanella — *Universalis philosophiae seu metaphys. rer.*, lib. XI, p. 52, 54; lib. XV, p. 105; Parisiis, 1638—E ciò a correzione di quanto fu detto a p. 151 *n.* di questo lavoro.

Voet — *Selectae disputationes theologicae*, Utrecht-Amsterdam, 1648-69.

Th. Stanley — *The history of philosophy containing the lives, opinions...* London, 1655-57.

G. H. Ursin — *Exercitationes de Zoroastro, Hermetem. Sanchon.* Norimberga, 1661.

Gerdes. — *Specimen Italiae reformatae seu observatae ad quandam historiam renati evangelii*, p. 292 *e seq.* Leidae, 1665.

N. Toppi — *Biblioteca napoletana et apparato agli uomini illustri in lettere di Napoli e del Regno*, p. 151, Napoli, 1678.

T. Cornelio — *Progymnasmata physica*, Venetiis, 1683.

L. Nicodemo — *Addizioni copiose alla Biblioteca napoletana di M. Toppi*, p. 90, Napoli, 1683.

D. G. Morhof — *Polyhistoria sive de notitia auctorum et rerum commentario*, Lubecca, 1688.

Huetii — *Censura philosophiae cartesianae*, c. VIII, p. 215, Parisiis, 1689.

A. Du Verdier — *Biblioteque des auteurs francais — Supplément*

à la Bibliotheca universalis di C. Gesner — v. p. 33, — *Op. cit.* in P. Bayle — *Dict. hist. et crit.* — I, p. 680.

Sorel — *De la perfection de l'homme* — p. 238 et *seg. cit.* in P. Bayle — *Dict. hist. et crit.* — I, p. 681.

I. I. Zimmermann — *Disquisitio de atheismo I. B. impacto* — in *Musaeo Helvet.* t. V, p. 557-602; XXXI, p. 1-34 — *cit.* da Wagner — *Op. di G. B. N.*, v. 1., p. V, n. 1.

Nel secolo XVIII la fortuna di G. Bruno comincia ad affermarsi, perchè la critica storica e filosofica s'impone sui pregiudizi, in Inghilterra prima, in Germania, poi, dove il nome del nostro filosofo viene riabilitato, e le dottrine di lui diventano oggetto di ricerche amorose e di studi ponderati.

A compensare i tanti giudizi, pronunziati, senza conoscenza e senza coscienza, dai più degli scrittori di quel secolo, basti citare soltanto il Toland, il Gravina, il Jacobi, il Tiedemann e il Tennemann, che rivendicarono con amore e serietà la fama di G. Bruno.

Scrissero di lui:

B. G. Struvio — *Acta litteraria ex manuscriptis edita atque collecta* t. V o XV. — Ienae, 1702-20.

C. A. Heumann — *Acta philosophorum.* Hallae — 1715-27.

I. F. Buddeo — *Theses theologicae de Atheismo et superstitione.* Iena, 1716.

Ioh. Toland — *Collection of several pieces, with some memoiry of his life and writings.* London, Recle, 1720, v. I, p. 304-359.

Forse si deve a lui l'ediz. dello *Spac. d. b. t.*, uscita anonima a Londra nel 1713.

Ambrosis Leonis-Nolani — *Antiquitatum nec non historiarum urbis ac agri Nolae*, libri tres. Lugduni Batavorum, 1723.

Car. Stef. Jordan — *Disquisitio historico—litteraria de I. B. N.* Primislaviae, 1726.

Niceron — *Mémoires pour servir à l'historire des hommes illustres,* 1727-45.

I. F. Reimann — *Historia universalis atheismi et atheorum falso et merito suspectorum* — p. 374 *e seg.* — Halle, 1728.

Capasso — *Historiae philosophiae sive de origine et progressu philosophiae: de vitis et systematibus omnium philosophorum.* Neapoli, 1728.

N. Francesco Haym — *Biblioteca italiana, ossia Notizia dei libri rari italiani.* p. 147. Venezia, 1728-36.

L. Riccoboni — *Histoire du théâtre italien.* p. 144. Paris, 1730.

I. F. Buddeo — *Compendium Historiae philosophiae* — Hallae, 1731.

P. Giannone — *Istoria del regno di Napoli,* t. IV, lib. XXXIV, c. I, p. 295 Napoli, 1733.

M. De Lacroze — *Entrétiens sur divers sujets d' histoire de littèr., de relig. et de crit.* p. 287 — Cologne, 1740.

Scipione Maffei — *Osservazioni letterarie che possono servire di continuazione al Giornale dei letterati d' Italia,* t. II, p. 171. Verona, 1738.

P. Bayle — *Dictionnaire historique et critique,* t. I, p. 679. Amsterdam, 1740.

I. G. Brucker — *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis,* t. V, p. 15, Lipsiae, 1742.

Goujet — *Bibliothèque francaise.* t. VIII, p. 119. Paris, 1744.

G. St. Remondini - *Della nolana ecclesiastica istoria,* p. 51-57. Napoli, 1747.

. G. G. De Chaufepié — *Nouveau Dictionnaire historique et critique pour servir de supplement au Diction.* de P. Bayle, t. II, p. 461. Amsterdam-Haye, 1750.

G. V. Gravina — *Lettera critica sullo stile,* pubbl. dallo Chaufepiè, in *Supplem. au Dictionn. hist. et crit.* di P. Bayle, 1750.

A. Zeno — *Lettere,* raccolte dall' ab. Forcellini, v. VII, p. 240. Venezia, 1752.

D. Clément -- *Bibliothèque curieuse historique et critique,* t. V, p. 295, e t. VII p. 317. Hannover, 1754.

A. G. Masch. — *Ad historiam libri* I. B. *Spac. d. b. t. analecta; in Nova Biblioth. Lubecens.* — v. 8, 1756.

I. I. Zimmermann — *Opuscula theol. hist. et philosophici argumenti,* t. II, p. 1138. Zurici, 1759.

Crevier — *Histoire de l' Universitè de Paris,* t. 6, p. 377-8. Parigi, 1761.

G. Mazzuchelli — *Gli scrittori d'Italia,* v. II, parte IV, p. 21-8-9. Brescia, 1763.

W. F. Leibnitz — *Opera omnia*, t. V, p. 369, 384, 393, 402; t. VI, p. 294; *ed. Dutens*. Genevae, 1768.

G. Christiani — *Progr. de studiis. Ior Bruni Nol. mathematicis* — 1770 — *cit.* da A. Wagner — in *Op. it. di G. B. N.* — v. 1. p. V.

F. G. Freitag — *Analecta litteraria de libris rarioribus* — p. 156, Gotha, 1776.

Barbieri — *Notizie istoriche dei matematici e dei filosofi napoletani*. Napoli 1778.

Fr. Crist. Lauckhard — *Disputatio de I. B.* Hallae, 1783.

Adelung — *Geschicthe der Mensch. Narrheit.* — v. I, p. 241 e *seg.* Leipzig, 1785.

Nouveau Dictionnaire, 5ª *ed.*, t. II, Caen. 1783.

Pietro Napoli-Signorelli — *Vicende della cultura delle Sicilie*, t. IV, p. 121-5. Napoli, 1785.

Flögel — *Geschicthe der komis. Liter. Bd* II, S. 201-210, Leipzig, 1785.

Mainers — *Grundriss der Geschicthe der Weltweisch.* s. 246, 1786.

A. Buonafede — (A. Cromaziano) — *Della storia dell'indole* di ogni filosofia, v. VII, Napoli, 1787.

Pietro Napoli-Signorelli, *Storia dei Teatri antichi e moderni* t. III, p. 237. Napoli, 1788.

G. W. Kindervater — *Beiträge zur Lebensgeschicthe des I. Bruni*, Leipzig, in *Cäsar's Denkwurdig aus d. philos. Welt* — t. VII, 1788.

A. Buonafede (A. Cromaziano) — *Della restaurazione di ogni filosofia nei secoli*, XVI, XVII, XVIII — p 218, Napoli, 1788. cit. da G. Stiavelli — in *G. B.* — *Spaccio d. b. t.* Perino, 1778, Napoli,

Heydeinreich — *Anhang zu Cromaziano's Kritische Gesch. der Revolut. der Philos*; cit. da A. Wagner — *Op., t. di G. B.* v. I. p. VI, n.

F. Jacobi — *Briefe ueber die Lehre des Spinoza*, Breslau, 1789; 2ª *ed.* arricchita da più estese traduzioni *De l. c. p. e u.* di G. Bruno, Leipzig, 1812-25.

D. Tiedemann — *Geist der spekulativen Philosophie*, v. V. Marburgo, 1791.

G. G. Fülleborn — *Beiträge zur Geschicthe der Philosophie*. Züllichau, 1791.

G. Tiraboschi — *Storia della letteratura italiana*, t. VII, p. 441. Venezia, 1796.

A. Buonafede (A. Cromaziano) — *Ritratti poetici, storici e critici de' varii moderni uomini*, Venezia, 1796.

Nel secolo XIX la fortuna del nome e delle opere di G. Bruno si diffuse per l'Italia, la Francia e la Germania, come meritavano le dottrine filosofiche di tanto pensatore. E avvenne anche un mutamento radicale nella pubblica opinione. Ne è prova il fatto che si contano sulle punte delle dita gli scrittori che continuarono a diffamarne la memoria, ovvero a negare ogni valore alle sue dottrine.

Accanto ai Botta, ai Maffei, ai Carducci, ai De Martini, etc. che osarono mettere in forse o la figura morale o la valentia dello scrittore e del filosofo—per citarne qualcuno—c'è lo Schelling, l' Hegel, il Batholmèss, lo Spaventa, il De Sanctis, il Settembrini, il Bovio, il Trezza, il Lagarde, il Morselli, il Tocco, il Gentile, etc., che mostrarono, con la loro competenza indiscutibile, quale posto elevato spetti a G. Bruno, come uomo e come scrittore, come artista e come filosofo, come novatore e come martire nella storia del pensiero moderno.

Scrissero di G. Bruno:

Ginguéné — *Histoire littèraire d'Italie,* XVII, p. 524-531. 1811-19.

D. Lessmann — *G. Bruno in Cisalpinische* Blätter — t. 1. p. 189-226 (citato da Wagner — *in Op. it. di G. di N.* v. 1 p V. *n.*

Buhle — *Geschicthe der neuern Philosophie,* Gottinga, 1808-5; v. *trad. ital* , t. VI, p. 1-209. Milano, 1822.

F. Colangelo — *Storia dei filosofi e matematici napoletani* — cit. da G. Stiavelli in *Spac. d. b. t.* —pref. p. 7 - Perino, Roma, 1888.

F. Schelling — *Bruno oder über das gottlich und naturlich Princip der Ding,* 1802.

Di quest' opera si pubblicò una trad. ital. prima a Firenze, con prefazione di T. Mamiani, Le Monnier, 1859, e poi a Torino, Bocca, 1906.

Murr — *Leben und Schriften des philosophen G. B.* Norimberg, 1805.

I. F. G. Jacobi — *Briefe ueber die Lehre des Spinoza*, zw. *Aufl.* t. IV. Leipzig, 1812-25.

Boccanera — *Biografia degli uomini illustri del regno di Napoli*, v. art. *G. B.*, 1813.

Rixner — *Handbuch der Geschicthe der Philosophie*. Sulzbach, 1823.

Biografia Universale antica e moderna compilata in Francia da una società di dotti, trad. ital., v. VIII, p. 165 e seg. Venezia, 1823.

Rixner und Siber — *Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des XVI und am Anfange dem XVII Iahrunderts*, col ritratto di G. B., appartenente al consigliere Wirtmann di Monaco, riprodotto la 1ª volta. Sulzbach, Seidel, 1824.

Henke — *La scomunica di G. B. inflitta da Boethius*, in *Die Universität*. Helmstädt, p. 69, 1833.

G. Orelli — *Poesie filosofiche di T. Campanella*, 1834.

C. Botta — *Storia d' Italia, continuata da quella del Guicciardini sino al 1789*, v. II, lib. XV. p. 353;Union. tip. ed — Torino, 1870.

I. I. Wagner — *Journal für* Wissenssch. *und Kunst*, H. I, s. 67 e seg. Leipzig, 1803.

V. Monti — *I primi scopritori del vero* — *Prolusione*, XIV. Firenze, Le Monnier — Cit. da G. Stiavelli in *Spac. d. b. t.* di G. B. p. 7., Roma, Perino, 1888.

De Gérando — *Histoire des systèmes de philosophie*. Paris, 1804; t. II, 2ª part., p. 386-412. Paris, 1847.

Tennemann — *Geschichte der Philosophie* — Bd. IX, p. 372. Leipzig, 1814.

Hen. Steffens — *Anthropologie* — Bd. I. s. 70. Breslau, 1821.

V. Cousin — *Histoire générale de la philosophie*. Paris, 1827.

Ast — *Hauptmon. der Geschicthe der Philosophie*, s. 56 e seg. Münch, 1829.

Meyer - *Études de critique anciénne et moderne*, p. 89. Paris. 1830 — cit. in *Novel Biogr. génér.*, par. L. F. Hoefer, *art. G. B.*, t. VII, p. 633. Paris, F. Didot, 1863.

Feuerbach — *Geschicthe der neuern Philosophie von Baco bis Spinoza*. Amburgo, 1833.

H. Fr. Gfrörer — *I. B. N., Scripta quae latine confecit*. Stuttgart, 1834-6.

L. Ranke — *Die römischen Papste, ihre Kirche und ihr Staat, in XVI und XVII Iahrundert*, v. III. p. 309. Berlin, 1834-36.

Martin — *Histoire de France*, t. XIII. Paris, 1834-6.

Erdmann — *Geschicthe der neuern Philosophie*, 1834-53.

T. Mamiani — *Del rinnovamento della filosofia antica in Italia*, 2ª ed., p. 25-6. Milano, 1836.

A. Rosmini — *Del rinnovamento della filosofia italiana*. pag. 29, 69. Firenze, Ricordi, 1836.

G. Hegel — *Geschichte der Philosophie* — Zw. Th. p. 227 e seg. Berlin, 1836.

V. Cousin — *Manuel de l' histoire de la philosophie* — t. II. p. 31 e seg. Bruxelles, 1837.

I. Fr. Fries — *Geschicthe der Philosophie*. Halle, 1837.

H. Hallam — *Introduction to the litterature of Europe* — t. II, London, 1837-9.

M. C. Hippeau — *Histoire de la philosophie* — 2ª ed., p. 281 e seg. Paris, 1839.

Libri — *Histoire des sciences mathématique en Italie* — t. IV, p. 14, 143. Paris, 1841.

V. Cousin — *Revue des deux mondes* — I°. décember, 1843.

Maguin — *Histoire de l' établissement de la Réforme à Genève*. 1844.

A. Rosmini — *Prose ecclesiastiche* — v. VII, p. 39. Napoli, 1844.

Debs — *Philosophi I. Bruni Vita et placita*. Amiens, 1844.

L. Blanch — *Discorso proemiale* alle *Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia* di P. Galluppi, p. 28, 31. Firenze, 1846.

Cr. Bartholmèss — *I. Bruno* — Paris, De Ladrange, 1846-7.

L. Ranke — *Lettera* sull'archivio dei Frari di Venezia, intorno ai documenti sequestrati a G. B. nell' atto del suo arresto, riprodotta dal Bartholmèss in *I. Bruno* — v. I, p. 320, 1846-7.

Ch. Jourdain — Recensione al *I. Bruno* dal Bartholmèss — in *Rome Nouvelle* — 1, marzo, 1847.

F. I. Cleméns — *G. Bruno und Nicolaus von Cusa* — *Philosoph. Abhand.* Bonn, 1847.

Llorente — *Atti dell' inquisizione romana* — cit. da G. Strafforello nella trad. del *G. B.* di L. Schefer. p. 88, n. 2.

M. Carrière — *Die philosophische Weltanschanung der Reformationzeit* — Stuttgart, 1857; zw- Anfl., Leipzig, 1887.

L. Schefer — *G. Bruno* - in *Bibl. Univ.*, n. 165. Milano, Sonzogno, 1908.

B. Spaventa — *La vie di I. Bruno* in *Bibliothèque universale et Revue Suisse* — 1847.

G. Maffei — *Storia della letteratura italiana*, 2ª ed., vol. II, p. 216. Napoli, 1849.

G. Saisset — *Revue des deux mondes,* 15 juin, 1847.

Bianchi Giovini — *Biografia di fra' Paolo Sarpi , teol. e consult. di Stato della Rep. di Ven.* — Firenze, 1850.

Ritter — *Geschicthe der Christlichen Philosophie, f. Theil,* p. 598. Hamburg, 1850.

T. Vacherot — *Histoire critique de l'ècole d' Alexandrie* — t. III, p. 189. Paris, 1851.

B. Spaventa — *Principj della filosofia pratica di G. Bruno.* Torino, 1851.

B. Spaventa — *Frammenti di studii sulla filosofia italiana del secolo XVI.* Torino, 1852.

C. Balbo — *Della storia degli italiani,* p. 244 - Losanna 1852.

K. Fischer — *Geschicthe der neuern Philosophie.* Manheim, 1852-6.

A. Lasson — *Giordano Bruno* in *Preussische Jahrbücher.* 1853.

B. Spaventa — *Il concetto dell' infinità di G. Bruno* — Torino, 1853.

Glaire et Walsch — *Encyclopedie catholique* — t. IV, p. 513-6. Paris, 1854.

F. Bouillier — *Histoire de la philosophie cartesienne* — t. I, p. IIª, Paris, 1854.

B. Spaventa — *Dell' amore dell' eterno e del divino di G. Bruno* in *Riv. Enciclop. ital.* 1854.

A. M. Franck — *Dictionnaire des sciences philos.*, p. 212 et seg. Paris, 1855.

B. Poli e G. D. Romagnosi — *Supplemento al manuale della storia della filosofia* di G. Tennemann - v. IV, pag. 564 e seg. IV. ediz , Milano, 1855.

T. Mamiani — *Prefazione al dialogo Bruno* di F. Schelling, tradotto dalla marchesa Florenzi-Waddington. Firenze, Le Monnier, 1859.

Graesse — *Trésor de livres rares et précieux - Dresde,* p. 555. Kuntze, 1859.

C. Cantù — *Storia degli italiani* — t. V, p. 1007-8 e p. 1043 n. Napoli, 1860.

Brunel — *Mannel du libraire et de l' amateur de livres* — t. I, p. 1299. Paris, Didot, 1860.

E. Kurz — *Geschichte der deutschen Literatur* - Leipzig, 1861.

F. Fiorentino -- *Il panteismo di G. Bruno*. Napoli, 1861.

G. La Farina — *Storia d' Italia* — v. IV, p. 293. Torino, 1862.

A. Franchi — *La filosofia delle scuole italiane*, introd. 2ª ed., p. 7. Firenze, 1863.

C. Foucard — Trascrisse i documenti del processo di Venezia e ne regalò copia a D. Berti, 2 gen. 1862 — cit. da D. Berti in *Vita di G. B.*, 1ª ed.. pag. 19. Paravia, 1868.

Nuova Enciclopedia popolare ital., 1ª ed. v. III p. 879 e seg. Torino, U. Tip. Ed. 1864.

B. Spaventa — *La dottrina della conoscenza di G. Bruno*, in *Atti* della R. Accad. di Scienze mor. e polit. di Napoli, 1865.

P. Larousse — *Grand Dictionnaire universal du siècle XIX* — t. II, p. 1353 e seg. Paris, 1865.

L. Settembrini — *Lezioni di letteratura italiana*. Napoli, 1866; 3ª ed., v. II, p. 400, Napoli, 175.

G. Renan — *Averroès et l' Averroisme*. Paris, Levy. 1866.

I. G. Erdmann — *Grundriss der Geschicthe der Philosophie*. Berlin, 1866.

E. Haeckel — *Storia della creazione*, Iena 1866-7, *trad. ital.* p. 23, 45. Torino, Un. tip. ed., 1892.

G. O. Marbach — *Lehrbuch der Gesch. der Philos*, 1867.

C. Hermann — *Geschicthe der Philosophie*, in *pragmatischer Behandlung*. Leipzig, 1867.

B. Spaventa — *Saggi di Critica filosofica e religiosa* p. 196 e seg. Napoli, Ghio, 1867 — Riprodotti in *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, p. 96 e seg. La terza, Bari, 1909.

M. Berti — *Vita di G. Bruno da Nola* in *N. Antologia*, 1867.

L. Moland — *Molière et la comedie italienne*. Paris, Didier, 1867.

Scartazzini — *Giordano Bruno martire della scienza* in tedesco— *Die Blutzeuge des Vissens*, 1867.

L. Martini — *Storia della filosofia*, v. I, disc. VII, p. 163 e seg. Milano, 1868.

K. Hillebrand -- *Études historiques et littéraires* — t. II, p. 200. Paris, 1868.

D. Berti — *Vita di G. Bruno da Nola*. Torino, Paravia, 1868.

G. Errera — *G. Bruno precursore nelle scienze esatte* in *Atti* dell' Istituto Veneto, 1869-9.

F. De Sanctis — *Storia della letteratura italiana.* p. 236 e seg., Napoli, 1870.

G. H. Lewes — *The History of philosophy from Thales to the present day.* p. 109. London, 1871.

H. Wernekke — *G. Bruno's Polemik gegen die aristotelische kosmologie, Leipz. dissert.* Dresden, 1871.

G. Ferrari. — *Storia delle rivoluzioni d'Italia.* — v. III, p. 544 e seg. Milano, 1872.

G. Camerini — *I precursori di Goldoni. Saggi.* Milano. Sonsogno, 1872.

F. Fiorentino — *B. Telesio* — v. I, p. 374 e seg.; 390 e seg.; v. II, p. 41-110. — Firenze, Le Monnier, 1872.

A. Weber — *Histoire de la philosophie européénne,* p. 289-294. Paris, G. Baillière, 1872.

Duhring — *Critische Geschiothe der Philosophie.* p. 344 e seg. Berlin, 1873,

G. Draper — *La storia del conflitto fra la scienza e la religione.* New Jork, 1873; *trad. ital.* p. 181-5. Milano, F. Vallardi, 1876.

T. Massarani — *Studii di letteratura e d' arte.* Firenze, Le Monnier, 1873

F. A. Lange — *Histoire de Materialisme.* Marburg, 1873; *trad. franc.* — t. I, p. 215 e seg. Paris, 1877.

F. Fiorentino *La filosofia contemporanea in Italia,* p. 20-1, 94. Napoli, 1875.

R. Fornaciari — *Disegno storico della letteratura italiana,* pag. 109. 172., Firenze, Sansoni 1875; IV ediz., 1900.

T. Massarani — *Studî di politica e di storia.* Firenze, Le Monnier, 1875.

G. D' Adda — Il *Candelaio* di G. Bruno in *Propugnatore,* p. 7-8, v. VIII. Bologna, Fava e G. 1875.

V. Imbriani — *Lettera al comm. Fr. Zambrini sul testo del Candelaio,* in *Propugnatore,* 1875, v. VIII, I, p. 73-99; 187 e seg.; VIII, II, p. 434-464; 1876, v. IX, I, p. 328-362, v. IX, II, p. 74-89.

Berti D. — *Copernico e le vicende del sistema copernicano.* Roma, Paravia, 1876.

I. Oppenheim Frith — *The life of G. Bruno the Nolan*. London, 1877.

Barach — *Ueber die Philosophie des G. B.*, nei *Philosophische Monatshefte*, 1877.

A. Graf. — *Studii drammatici*, p. 114, 163, 204. Torino, Loescher, 1878.

R. Manzoni—*Sulla dottrina dell' amore* in *Bruno e Schopenhauer*, in *La Filosofia delle scuole italiane*, 1878.

B. Spaventa — *Giordano Bruno*, in *The Quarterly Review*, 1878.

B. Hartung — *Grunsdilinien der Ethik bei G. B.* Leipzig, 1878.

C. M. Tallarigo — *Compendio della storia della letteratura italiana*, t. II, p. 557, Napoli, Morano 1879.

V. Di Giovanni — *Sopra una sentenza di G. Bruno*, nella *Filos. delle scuole italiane*, IX, p. 97-101, 1879.

F. Fiorentino —. *Una lettera del prof. F. Fiorentino al prof. B. Spaventa;* relaz. d' una visita all' Archivio di Stato di Venezia, sul processo veneto di G. B., in *Giornale Napoletano*, p. 449, 1879.

F. Fiorentino — *Lettera proemiale a F. De Sanctis*, in *G. B.*, *Op. lat. conscr.*, v. I, I. Neapoli, 1879.

G. Allievo — *Il problema metafisico studiato nella storia della filosofia dalla Scuola Ionica a G. Bruno*, in *Memor. della R. Accad. delle Scienze di Torino.*

Cannello — *Storia della letteratura italiana del secolo XVI*, p. 238-9 ; 294-6. Milano, Vallardi, 1880.

Gaspary — *Storia della letteratura italiana*, trad. da V. Rossi, t. II, p. 245-6. Loescher, Torino, 1887-91.

S. Ferrari — *Bruno, Fiorentino, Mamiani*. Mantova, 1887.

F. Fiorentino — *Manuale di storia della filosofia*, 1ª ed. 1881 ; 2ª ed., p. 310 e seg. Morano, Napoli, 1887.

Brunnhofer — *G. Bruno's Weltanschauung*. Leipzig, 1882.

B. Ardigò — *Opere filosofiche*, I, p. 396. Mantova, 1882.

R. Mariano — *G. Bruno*. Roma, Botta, 1882.

A. De Gubernatis — *Storia universale della letteratura*, v. XVII. Hoepli, Milano, 1882.

Lasson — *G. Bruno von der Ursache, dem Princip und dem Einem*. Heidelberg, 1882.

F. Fiorentino — *Fuochi di Nola*, in *Giorn. Nap. della dom.* del genn. 1882.

F. Fiorentino — *La fanciullezza di G. Bruno*, in *Giorn. Napol. della dom.*, an. 1°, 29 gen. 1882.

F. Fiorentino — *Dialoghi morali di G. B.* in *Giorn. Napol.*, t. VII, apr., mag. e lugl.; riprodotti in *Studi e ritratti della Rinascenza*, p. 343 e seg. Bari, Laterza, 1911.

G. Bovio — *Scritti politici e filosofici*. p. 165 e seg. Napoli, 1883.

G. M. Tallarigo e V. Imbriani — *Nuova crestomazia italiana*, v. III, p. 54. Napoli, Morano, 1883.

M. Monnier — *G. Bruno et ses dérniers biographes*, in *Biblioth. univers. et Rev. Suisse*, 1884.

K. Lasswitz — *I. Bruno und die Athomistik*, in *Vierterljahrsc. für wissens. Philosoph.*, jah. VIII, 1884.

F. Cavalli — *Cenni biografici* di *G Bruno*, in *Memorie dell'Istit. Ven.*, 1884-85.

D. A. Levi — *Gli eroici furori di G. Bruno*, in *Rassegna* italiana, 1885.

P. Gauthier — *Sur la mort de G. Bruno*, in *Revue Philos.*, 1885.

C. Calzi — *La leggenda tragica di G. Bruno*, in *Rassegna nazionale*, 1885.

A. Conti — *Alcune notizie sulla morte di G. Bruno*, in *Rassegna* naz., 1885.

R. De Martini — *G. Bruno*. Napoli, 1886.

F. Tocco — *G. Bruno*. Conferenza. Firenze, Le Monnier, 1886.

Sigwart -- *Spinoza's neuendekter Tractat von Gott, den Menschen und dessen Gluckseligkeit*, p. 107-133. Gotha, 1885.

A. Chiapelli—F. Tocco e *G. Bruno*, in *Rivista ital. di fil.*, 1886.

?? — *Il discorso di D. Berti sopra G. Bruno*, in *Rivista ital. di fil.*, 1886.

L. Marino — *Problema dei problemi*, p. 54-6. Napoli, Tip. dell' Accademia, 1886.

De L' Épinois — C. *Bruno d' après les nouveaux documents et les recentes publications*, in *Rev. des quest. histor.* Paris, 1887.

I. Frith — *The life of G. Bruno the Nolan*, revised by prof. M. Carrière, London, 1887.

G. Carducci — *Lettera* in *Resto del Carlino*. Bologna, 31 gen., 1887, in *Opere*, v. XII, p. 165-6 e 364. Zanichelli, Bologna.

B. Croce — *G. Carducci e Bruno*, in *La Critica*, p. 79, 1887.

Luigi Previti — *Giordano Bruno e i suoi tempi*. Prato, 1887.

D. Levi — *G. Bruno e la religione del pensiero : l' uomo, l' apostolo, il martire*. Torino, Triverio, 1887.

F. Torraca — *Manuale della letteratura italiana*, v. III, p. 2-4. Firenze, 1887.

? ? — *The life and Works of G. Bruno*, in *The Edimburg Review*, 1887.

A. Conti — *Storia della filosofia*, 5ª ed. Firenze, Barbera, 1888.

G. Stiavelli — *Vita di G. Bruno narrata al popolo*. Roma, Perino, 1888

G. Stiavelli — *Spaccio de la bestia trionfante di G. B.. con prefazione*. Roma, Perino, 1888.

C. Cantoni — *G. Bruno, ritratto storico*, in *Rivista ital. di filos.*, 1888.

P. Cogliolo — *G. Bruno* in *Rassegna di scienze soc. e pol.*, 1888.

? ? — *Dopo Bruno fra Paolo Sarpi*, in *Civiltà cattolica*, 1888.

? ? — La *Brunomania in Italia*, in *Civiltà cattolica*, 1888.

A. Graf — *Petrarchismo ed antipetrarchismo*, in *Attraverso il cinquecento*. Torino, Loescher, 1888,

R. Schiattarella — *I precursori di G. Bruno*. Palermo, Pedone-Lauriel, 1888.

R. Schiattarella — *La dottrina di G. Bruno, conferenza*, tenuta in Palermo. Ped.-Lauriel, 1888; v. in *Rivista di filos. scient.* Vallardi, VII, p. 512 e seg., 1888.

F. Alessio — *G. Bruno*, in *Rassegna naz.*, 1888.

P. D' Ercole — *G. Bruno giudicato dai filosofi*, v. in *La Letteratura*, Torino, 15 maggio, 1888.

P. de Lagarde — *Le Opere italiane di G. Bruno, ristampate*. Gottinga, 1888.

R. Giovagnoli — *I Pedanti, il Rabelais ed il Bruno*, in *Frustula e Nugae*, Perino, Roma, 1888.

G. Sicardi — *Il candelaio di G. B.* Milano, Sonzogno, 1888.

E. Morselli — *G. Bruno, Commemorazione* pronunziata in Roma, il 16 febbr. 1888. Torino, Roux, 1888.

G. M. D. — *G. Bruno e il Rinascimento, studiati da D. Berti*, in *N. Antologia*, fasc. XXII, p. 321 e seg., 16 nov. 1889.

F. Alessio — *L' evolutione di G. Bruno*, in *Il Rosmino;* 1889.

K. Blind — *G. Bruno and new Italy*, in *The Nineteenth Century*, 1889.

C. Plumptre — *G. Bruno: his life and philosophy*, in *The Westminster Review*, 1889,

A. Tenneroni — *Poesie di G. Bruno con cenni sulla vita e sulle opere* — Roma, Piccolo, 1889, con prefaz. di M. Monnier, Roma, Tip Istit. Letter., 1889.

G. Maurice — *G. Bruno*, in *Revue internat.*, 1889.

Noroff — Descrisse il codice di Mosca, contenente le opere di G. B. rimaste inedite; cit. da D. Berti, in *Doc. intor. a G. B. da N.*, p. 87 e seg. Roma, 1889.

Lutoslawski — Descrisse le opere inedite di G. B. del cod. di Mosca, in *Arch. für Gesch. der Philos.*, II, p. 526-571, 1889; cit. da *F. T.*, in *I. B. N. Op. lat. conscr.*, III, p. XVII.

A. Orvieto — *Noterelle critiche*. Firenze, 1889.

D. Cohin — *G. Bruno à propos d' un pélerinage manqué*, in *Le Correspondant*, Paris. 1889.

P. Gauthier — *G. Bruno d' après les publications recentes*, in *Revue Philos*, Paris, 1889.

G. La Faye — *G. Bruno*, in *Rev. internat. de l' enseignament* t. VIII, p. 551, december, 1889.

N. Malvezzi — *Il libro di D. Berti su G. Bruno*, in *Rassegna naz.*, 1889.

W. Pater - *G. Bruno*, in *The Fortnigthly Review*, 1889.

! ? — *G. Bruno e A. Rosmini*, in *Il Nuovo Rosmini*, 1889.

A. Martinati — *La Confessione di G. B. nelle carceri del s. Uffizio di Roma*. framm. racc. Roma, Perino, 1889.

B. Labanca — *I medaglioni* del monumento a B. « Num. un. per G. B. ». Roma, Perino, 1889.

P. de Lagarde — in *Goettingische gelehrte Anzeigen*, 1 feb. 1889.

Sigwart — *Kleine Schriften*, 2ª ed. Freiburg, 1889.

F. Tocco — *Le opere latine di G. Bruno esposte e confrontate con le italiane*. Firenze, Le Monnier, 1889.

A. Stöckl — *Lerbuch der Geschicthe der Philosophie*, 3ª ed. Mainz, 1889.

G. Bovio — *Parole* per l' inaugurazione del monumento a Bruno in *Campo* dei Fiori, pronunziate il 9 giugno, 1889.

R. Beyersdorff — *G. Bruno und Shakespeare*. Oldenburg, 1889.

G. Bovio — *L' Etica da Dante e Bruno*, discorso pronunziato dalla cattedra dantesca nell' Università di Roma, 11 giug., 1889.

G. Vadalà-Papale — *B. Bruno*. Commemorazione letta nell'aula magna della r. Università di Catania, il 18 marzo 1888. Catania, Panzini, 1889.

G. Trezza — *G. Bruno* — discorso pronunziato in Roma l' 8 giugno 1889, Roma, E. Perino, 1889.

D. Berti — *Documenti intorno a G. Bruno da Nola*. Roma, Sabiucci, 1889.

B. Labanca — *L' ultima allocuzione del papa e G. Bruno*. Roma, Perino, 1889.

A. Riehl — *G. Bruno zur Erinnerung und den 17 februar, 1600*. Leipzig, 1889.

D, Berti — *G. Bruno da Nola, sua vita e sua dottrina*, 2ª ed. Torino, 1889.

F. Tocco (con G. Vitelli) — *I. B. Op. lat. conscr.*, *con prefazione e dichiarazioni*, v. I, III ; v. II, II, III ; e v. III. Florentiae, Le Monnier, 1889-31.

G. Vitelli (con F. Tocco) — Curò parte delll' ediz. nazionale delle *Op. lat. conscr.* Firenze, Le Monnier, 1889-91,

Stölzle — Comentò le *Animadvers. circa lamp. Lull.* di G. B., in *Arch. für Geschicter Philos.*, III, 1890; cit. da F. Tocco, in *I. B. Op. lat. conscr.*, v. II, II, p. 358.

Ch. Adam — *Philosophie di F. Bacon.* — p. 163, Paris. F. Alcan. 1890.

C. Gerini — *Le opere latine di G. Bruno esposte e confrontate con le italiane da F. Tocco*, in *Rivis. ital. di filos.*, 1890.

C. Carriére — *G. Bruno über Deutschen*, in *Deutsche Revue*, 1890.

Brunnhofer — *G. Bruno's Lehre vom Kleinsten als die Quelle der prästabilirten Harmonie von Leibnitz*. Leipzig, 1890.

F. Tocco — *Le opere inedite di G. Bruno. Memorie*. Napoli, tip, della r. Università, 1891 — *Estr.* dagli *Atti della r. Acc. di Sc. mor. e pol.* di Napoli.

G. Tarozzi — *La filosofia di Bacone*, in *Riv. di fil. scient.*, maggio, 1891.

Fox Bourne — *Sir Philip Sidney, type of english chilvalry in the Elisabethan age.*, London, 1891.

G. Güttler — *Zwei unbek. Dialoge G. Bruno's nebst biographischen Notizen*, in *Archiw für Gesch. d. Philos.*, VI, p. 348-1, 1892.

F. Tocco — *Le fonti più recenti della filosofia del Bruno*. Estr. dai *Rendic. della r. Acc. dei Lincei*, v. I, f. 7-8, c. VI, 1892.

L. Kuhlenbech — *L. Tansillo und G. Bruno*, in *Preussische Jahrbücher*, LXXV, 1894.

E. Nuzzo — *G. Bruno e la sua commedia. Candelaio*. — Maddaloni, La Galazia, 1894.

G. B Grassi Bertazzi — *Monismo psicologico*. Monaco e Mollica, 1894.

G. Vivanti — *Il concetto dell' infinitesimo e la sua applicazione alla matematica*. Saggio storico. Mantova, 1894.

Mabilleau — *Philosophie atomistique*. lib. IV, c. I, p. 398. Paris, 1895.

Felici — *Le dottrine filosofico-religiose di T. Campanella*, p. 215 e seg. Lanciano, 1895.

H. Oeffding — *Histoire de la philosophie*; ed. *danese*, 1894-5; *trad. franc.*, v. I, p. 114-157. Paris, Alcan, 1906.

C. Caldi — *La critica nel secolo XVI contro la logica aristotelica e l' insegnamento scolastico*. Udine, 1896.

T. Massarani — *Diporti e veglie*, p 12-17. Milano, 1898.

V. Spampanato — *Bruno e Nola*. Castrovillari, 1899.

E. Haeckel — Welträthsel — *I problemi dell' universo*. Iena, 1899; tradotto in ital., p. 112, 311, 315. 434. Torino, Un. tip. ed., 1904.

I. E. Spingarn — *A history of literary criticism in the Renaissance*. New York, 1899; tradotto in ital., p. 161, 1905.

Antonio Labriola — *Discorso*, tenuto in Roma, alla « Sapienza », nel 1900, terzo centenario della morte di G. B., v. in *Scritti varii di filosofia e politica*, p. 406 e seg., Bari. Laterza.

Wittmann — *G. Brunos Beziehung zur Avencebrol*, in *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, 1900. t. III, p. 147-52.

G. Rossi — *G. Bruno e la libertà della scienza*, discorso letto per la comm. del III centen. Catania, De Mattei, 1900.

P. Savy-Lopez — *Studi di antico napoletano*, in *Zeitschrift für Roman. Philol.* XXIV, 5 nov. 1900, p. 503.

G. Graziano — *Bibliografia bruniana*. Asti, Brignole, 1900.

V. Spampanato — *Antipetrarchismo di G. Bruno*. Milano, Trevisini, 1900.

V. Rossi — *Storia della letteratura italiana*, v. II, p. 198, 233. Milano, F. Vallardi, 3ª ed. 1907.

L. Auray — *G. Bruno à Paris d'après la témoignage d' un contemporain — Extr. de les Mem. de la Soc. de l' Hist. de Paris* etc.

A. Carveni Scavoletti – *Le ombre delle idee di G. B.*, traduz. ed espos. crit. Catania, Giannotta, 1901.

F. Flamini — *Storia della letteratura italiana — Il Cinquecento*, p. 299, 455-7, 522. Milano, 1901.

G. F. Osborne — *Dai Greci a Darwin*, p. 78 e seg., Torino, Bocca, 1901.

A. Baccelli — *Il candelaio*. Roma, *Soc. Ed. D. Al.* di Albrighi e Segati, 1901.

G. Gentile — *Scritti filosofici di B. Spaventa*, raccolti, con prefaz., p. XXXIX-LXII, passim. Napoli. Morano, 1902.

G. A. Venturi — *Storia della letteratura italiana*, p. 121, 144, 1900; 6ª ed. Firenze, Sansoni, 1910.

G. M. Baldwin — *Dictionnary of philosophy and Phychology*. London-New Jork, 1901-05.

Windelband — *Geschicthe der neuern Philosophie*, zw. Bd. Th. 4ª.; tradotto in italiano da Zaniboni; il 2. vol. in corso di stampa, Palermo, R. Sandron, 1911.

I. L. Mc. Intyre – *G. Bruno in England*, in *The Quarterly Review*, ott., 1902.

F. Tocco — *Di un nuovo documento su G. Bruno*, in *N. Antologia*, 1° sett. 1902.

V. Spampanato -- *Lo Spaccio della bestia trionfante con alcuni antecedenti*. Portici, Stabil. Vesuv. 1902.

Lewis Einstein — *The Italian Renaissance in England*. New Jork, 1902.

Farinelli — *Recensione* all' opera *The Italian Renaissance in England* of Lewis Einstein, in *Giorn. stor. della letter. ital.*, v. XLIII, p. 380 e seg., 1903.

Valgimigli — *Il soggiorno di G. Bruno in Inghilterra*, in *Vita Nuova*, I, 19; citat. dal Farinelli in *Giorn. stor. della letter. ital.*, v. XLIII, p. 380, n. 2ª, an. 1903.

König — *Sui rapporti tra G. B. e Shakespeare*, in *Jahrb. d. Shakesp. Gesellsch.*; cit. dal Farinelli in *Gior. stor. del. letter. ital.*, vol. XLIII, p. 400, n. 1ª, 1903.

G. Battista Grassi Bertazzi — *L' inconscio nella filosofia di Leibnitz*, p. 34-58, passim. Catania, Giannotta, 1903.

Salza — *Una commedia pedantesca nel Cinquecento*, in *Miscell. edita in Onore del Graf.* p. 451. Bergamo, 1903.

I. Lewis Mc. Intyre — *G. Bruno.* London, Macmillan, 1903.

V. Lilla — *Massima relazione fra Dio e il mondo. Breve saggio critico su le dottrine di Spinoza e di Bruno*, in *Atti della R. Accad. Peloritana.* Messina, 1903-4.

G. Morselli — *Introduzione* ai *Problemi dell' Universo* di Haeckel, ed. cit. Torino, Un. tip. ed., 1904.

T. Armani — *Da G. Bruno e da A. Gentile allo Spencer e all' Ardigò.* Camerino, 1904.

D. Orano — *Liberi pensatori bruciati in Roma dal secolo XVI al XVIII secolo*, p. 88-9. Roma, 1904.

V. Spampanato — *G. Bruno e la letteratura dell'asino.* Portici, 1904.

Filippo Veutro — *Delineamenti ed ombre di un' etica sociale secondo G. Bruno.* Catania, 1904.

H. Spencer — *First Principles.* London, 1862; *trad. ital.*, c. IV, p. 47. Torino, Bocca, 1905.

G. Gentile — *Recensione al G. Bruno* di I. Lewis Mc. Intyre. London, 1903, in *La critica*, 20 nov., 1905.

V. Spampanato — *Alcuni antecedenti e imitazioni francesi del Candelaio.* Portici, Della Torre, 1905.

Wufl — *Histoire de la philosophie médiévale*, p. 508-9. Louvain, 1905.

Flammarion — *Les mondes imaginaires et les mondes réels*, p. 301 e seg. Paris, 1905.

V. Morello — *Discorso commemorativo* pronunziato nel Collegio Romano, in *Tribuna.* Roma, 19 febbr., 1906.

id. — *Un idolo della piazza*, in *Tribuna.* Roma, 25 feb. 1906.

F. Pietropaolo — *G. Bruno.* Conferenza. Girgenti, 1906.

A. Gianola — *G. Bruno.* Discorso commem. Fabriano, 1906.

Erminio Troilo — *La Filosofia di G. Bruno.* Torino, Bocca, 1906.

V. Spampanato — *Somiglianze fra due commediografi napoletani* (G. Bruno e G. B. Della Porta). Napoli, Iovene, 1906.

M. I. Nergal — *Evolution des mondes*, p. 95. Paris, Schleicher, 1906.

B. Croce — *La polemica filosofica in G. B. e la sua efficacia presente*, in *La Critica*, V, p. 78-83. 1907 — Dello stesso v. anche in *Critica* an. VI, p. 338-9.

N. Feliciani — *G. Bruno*. Conferenza. Tempio, 1907.

A. Fici — *G. Bruno*. Commem. fatta in Marsala, 1907.

T. Sensini — *Sul pensiero filosofico di G. B.* Camerino, 1907.

C. Toraldo-Transo — *Commemorazione di G. Bruno*. Noto, 1907.

A. Volpe — *Commemorazione di G. B.* Chieti, 1907.

R. Cotugno—*Giordano Bruno e le sue Opere*. Trani, Vecchi, 1907.

V. Spampanato — *Quattro filosofi napoletani nel Carteggio di Galileo*. Portici, 1907.

L. Marino — *Al di là della materia*, p. 4, 5, 8, 37, 48-9, 63-4. Catania, Stab. tip. industr., 1907.

G. Gentile — *G. Bruno nella storia della cultura*. Palermo, Remo Sandron, 1907.

V. Spampanato — *Lo Spaccio de la bestia trionfante*. Portici 1907.

G. Strafforello — *G. Bruno* di L. Schefer, tradotto, annotato e commentato. Milano, Sonzogno, 1908.

C. Fenini — *Letteratura italiana dalle origini sino al 1748*, 6ª ed. p. 191, 200, 237-8. Hoepli, Milano, 1908.

F. Tocco — *Sulla condizione civile del padre di G. Bruno*, in *Marzocco*, an. XIII, n. 27, 5 luglio, 1908.

G. Gentile—*Opere italiane di G. Bruno*,—v. I, *Dialoghi metafisici*. Laterza, Bari, 1907; v. II, *Dialoghi morali*. Laterza, Bari, 1908.

V. Spampanato — Recensione sui *Dialoghi Bruniani*, ristampati dal Gentile, in *Rassegna crit. della lett. ital.*, an. XIII, n. 7-10, p. 164, Napoli, 1908.

F. Tocco — Recensione al II vol. delle *Opere filosofiche di G. B.* pubblicate dal Gentile, in *Marzocco*, an. XIII, n. 27.

V. Spampanato — Il *Candelaio* di G. B., con introdvz. e note. Bari, Laterza, 1909.

F. Tocco — *Una commedia cinquecentesca « il Candelaio » di G. Bruno;* ne *Il Marzocco*, n. 45, 7 nov., 1909, Firenze.

F. Bellomia Barone — *Il problema fondamentale dell' essere*, p. 33 e seg. Sandron, Palermo, 1910.

F. Tocco — *Sulle otto proposizioni eretiche attribuite a G. B.*, v. *Archiv. für Gesch. d. Philos.* IV, p. 348-50.

G. Barzellotti — *Dal Rinascimento al Risorgimento*, 2ª ed., p. 234, 261. Palermo, Sandron, 1909.

A. Labriola — *G. Bruno*, Milano, Pizzoni e Rigamonti, 1910.

G. F. — *Commemorazione di G. Bruno*, Spezia, Argiroffo, 1910.

C. Vittorio — *G. Bruno*, Milano, Sesto S. Giovanni, Società milan., 1910.

V. Spampanato — *Postille storico-letterarie alle opere di G. Bruno*, in *Critica*, an. IX, fasc. I, p. 66 e seg., 1911.

DELLO STESSO AUTORE

1. *Monismo psicologico* — p. 182 — Catania, Monaco e Mollica, 1894 . . . . L. 2 —
2. *Vita intima* — lettere inedite di L. Vigo e di alcuni illustri suoi contemporanei — con introd. e note p. 284 - Catania, Giannotta, 1896 . . . » 2,50
3. *Lionardo Vigo e i suoi tempi* — p. 439 — Catania, Giannotta, 1897 . . . . » 4 —
4. *Il sentimento religioso nelle poesie di M. Rapisardi* in *Onoranze a M. R.* — Catania, Di Mattei, 1899.
5. *L' inconscio nella filosofia di Leibnitz* — p. 372 — Catania, Giannotta, 1903 . . . . . . » 3,—
6. *Il metodo positivo e l' influenza del fattore sociale nella psicologia* — p. 75 — Catania, Giannotta . » 1,50
7. *Coscienza ed incoscienza nella psicologia platonica* — p. 504 — Catania, Giannotta . . . . . » 5,—
8. *Esame critico della Filosofia di G. H. Lewes*, parte 1ª, Le idee metodologiche e metafisiche — p. 427 — Messina, Trimarchi, 1906 . . . . . . » 4,—
9. *Lo studio della psicologia di G. H. Lewes — suo obbietto scopo e metodo* — trad. dall'inglese con prefaz. e note — p. XXX-185 — Roma-Milano, Albrighi e Segati, 1907 . . . . » 2,50
10. *Storia genetica dell' idealismo platonico e dei suoi significati*. Periodo postsocratico. 1° fase, v. III — p. 437 — Roma-Milano, Albrighi e Segati, 1909 » 5,—